מדת קֹל וחומר.

מדת

קל וחומר

בספרות התלמודית

פרק בתולדות חכמת ההגיון בארצות הקדם.

מאת הרב

דר. אריה שווארץ

ראש בית־מדרש הרבנים בווין.

העתקה עברית מאת

מיכל בערקאוויטש.

Verlag «Jabneh», Warschau.

קראקא תרס"ה.

בדפוס של יוסף פישר (גראָדגאַססע נו' 62).

לכבוד מורי ואלופי, הרה"ג המפורסם,

מהו' **אייזק הירש ווייס** שליט"א

בעל דור דור ודורשיו

לש"ק פ' משפטים ער"ח אדר א' תרס"ה לפ"ק

יום הגיעו למלכות.

המחבר.

תכן הענינים.

פתיחה 1

א. מדת קל וחומר 7

1. תורת ה„קל-וחומר" 12

2. פירכת הקו"ח 31

3. חחזרת הקו"ח 42

4. הרחבת הקו"ח 49

5. הבלעת הפירכות 55

ב. תקופות ההתפתחות של מדת הקו"ח 65

1. הדין בכתבי הקדש 71

2. הדין בזמן הסופרים 72

3. הקל וחומר 88

4. הקו"ח המצומצם 99

5. הצורה המוגבלת של קו"ח 110

ג. תורת ההקש המופתי שבקו"ח

1. הדין מן הפרט על הכלל 132

2. קו"ח פריבא והקש מטעה 143

3. ההיפוך 154

תקונים 158

פתיחה.

ישנה מלחמה, אשר עם היותה ל״ב ערוכה בחזקה משני הצדדים גם יחד, תהי אחריתה נצחון גמור, מבלי אשר יפול האחד כמנוצח חלל על שדה המערכה; וזהי מלחמתם הישרה של אנשים יחידים או כתות שלמות הנלחמים לשם האמת. במקום אשר תצא האמת מנצחת, שם יריעו הכל את תרועת הנצחון, שם לא יפול שום אוהב האמת כמנוצח. ואם תאמר: למה זה בכלל ילחמו האנשים או הכתות, איהבי האמת, הנשבעים לדגלה של מלכת־הצדק הזו, שאין לפניה לא משא פנים ולא פניה צדדית, ועל מה זה יריבו איש באחיו וכתה ברעותה? השואל כזאת איננו מכיר לא את החיים ולא את האמת הברה ברורה, הוא לא למד מפי הנסיון, כי רק לעתים רחקות יוכלו בני האדם להיות בהסכמה אחת בנוגע לאופן החזקת האמת הזו שכבר הבירוה, הוא לא ידע בכלל, כי בעד האמת צריכים להלחם, כי האמת נקנית על פי הרוב רק במלחמה. אמנם היו בכל הדורות ובכל העמים אנשי רוח נאורה שהגיעו לידי הכרת האמת בכח הגיונם הטוב עליהם, אולם אין לשלול את כבוד הוגה־דעות מן האיש אשר חדד שכלו בשכל רעהו וימרטהו וילטשהו כחרב פיפיות זו שאין לך דבר העומד בפניה. בספרי ישראל התפשט כל כך ציור ההכרה האמתית והברורה בתאר סלת נקיה היוצאת מאבני הרחים, עד כי הינה גם בלשון התאר „טחינה" [1]) לחריפות פלפולם של תלמידים המתוכחים זא״ז בדברי תורה. הלומד תורה לעצמו, כאלו חרב חדה מונחת על צוארו, והנהו בסכנה פן תאבד ממנו בינת חכמים ויעשה שוטה, כאמרם ז״ל: „חרב על שונאיהם של ת״ח שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה ולא עוד אלא שמטפשים" (ברכות דף ס״ג ע״ב, ועוד) — כן דרשו חז״ל. הלומד לעצמו לא יוכל להדור לעמקי תורת ד׳ כלומד בחבורה ו„מה ברזל זה אחד מחדד את חברו אף שני

[1]) במדרש תהלים י״ט, י״א ובתנחומא פ׳ עקב יש לגרוס במקום „מסולת נקייה שהיא צפה בנפה": „צפה על גבי נפה" כגירסת הירושלמי סוטה פ״ט הי״ד; מדרש שה״ש ד׳ י״א; מד״ר במדבר פי״ג. „טחן" „וגרס" עיין בערוך.

ת״ח מהדרין זא״ז בהלכה״ (תענית דף ז׳ ע״א) [1]. היוכלו להכיר יותר את ערך הפלפול והשיבותו מאשר עשו זאת חכמי התלמוד במאמריהם אלה ועוד רבים דוגמתם? אמנם לא, אבל שום דבר לא יבאר לנו את עצמותו של התלמוד כל כך ברורה ובולטת כהתוכחות הזאת שהתלמוד דורש בשבחה, כי לפי רוח התלמוד יש ערך מלא רק לאותו הפלפול, אשר לא נצחון המפלפל האחד על משנהו העיקר אצלו, אף לא המחלקת לשם עצמה מטרתו, אלא לאותו הפלפול המכֻוָן לברור האמת הגמורה בלי נטיה ופניה צדדית, באפן שיעשו המתוכחים אוהבים זה לזה ע״י האמת שנתבררה ונתלבנה בפלפולם. המחלוקת לשם שמים, או המלחמה בדברי תורת ד׳ סופה שתעשה שלום ואחוה בין הנלחמים, כמו שאמרו: „אפילו האב ובנו הרב ותלמידו שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה את זה ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה את זה״ (קידושין דף ל׳ ע״ב) — זאת תורת הפלפול של התלמוד המתארת לנו ערכו הנכון והמטרה שהוא שואף אליה.

הפלפול הזה השואף לברור האמת, מן הראוי להעמידו בשורה אחת עם חכמת ההגיון ולערוך ערכו בכל פרטיו כערך זו האחרונה. כמובן צריך שיתדמה אליה לא רק בחיים, כי אם גם בבית־המדרש; כי לפלפל כהלכה, לחדד את השכל בוכוח, ולבא ע״י החדוד אל תכלית השלמות, לזאת היו צריכים גם בימים מקדם, כמו בימינו אלה להכנה אמתית, אם לא ע״י הלמוד של כל המדעים השונים משך שנים רבות, אך בכל אופן ע״י רכישת איזו ידיעות נחוצות. ההבדל הגדול שבין זמננו ובין הזמן לפני המצאת הדפוס ע״י גוטנברג הוא זה, שבזמננו יכולים אנשים אין מספר ללמוד מעצמם, בעוד שאז היה איש לומד מעצמו חזון יקר־המציאות מאד, לרגלי מעוט כתבי היד ויקר מציאותם. אמנם היתה תוה״ק כיוצאה מן הכלל, אחרי שמימות עזרא ואילך היתה נפוצה בספרים לאלפים בידי העם, אבל מצד אחר אין לשכוח, כי מימות עזרא הקדישו הסופרים את דרשותיהם ללמוד התורה הכתובה, והדרשות האלה, מכיון שלא נכתבו בספר, נהיו בע״כ לתורה שבע״פ. ובכן יכולים אנו להחליט כודאי גמור כי מראשית זמן הסופרים עד העת שהתחילו לכתוב המשנה לא היה חכם בישראל שלא למד תורתו מפי איזה רב. ובהיות למוד התורה אך ורק בע״פ, אי אפשר היה לתלמידים מבלי משא ומתן ופלפול בפרטים יחידים. אולם נחוץ להכיר היטב את סדר הלמוד שהיה נוהג בבתי המדרשות הקדמונים בישראל, כדי להשיג מדוע לא נדחתה שטת הלמוד הנוסדה על שאלות ותשובות בלא זמנה מפני מלאכת הוכוח בעלמא. בוכוח לפי מושגנו

[1]) כן היא גם דעת רלב״ג בפרושו למשלי כ״ז, י״ז. ונכונים בזה דברי הראב״ע בהערתו: בי״ת בברזל מושכת במקום שנים והטעם בפני רעהו.

האמתי לקחו חלק רק אלה התלמידים שכבר בשלו כל צרכם, והוכוחים שנתרגלו בהם ונתחנכו על פיהם התלמידים בבתי המדרשות, עליהם נוכל לומר באמת, כי היו לאות ולמופת. בבי"ד הגדול שבירושלים, אשר כפי שהוכחתי במקום אחר, [1]) היתה גם ישיבת חכמים הראשונה בזמן ובמדרגה, רגילים היו לעסוק בסוגיא דשמעתא, בעת שלא היה להם לחרוץ משפט לבעלי דינין. וכי נוסדו הוכוחים על חקירה עמוקה ושאיבה ממקור הנאמן של התורה שבכתב, תוכיח לנו העובדא, כי כל ע"א הזקנים שנכנסו לישיבה היו חכמים ואנשי סגולה, בעלי מוסר ומדות תרומיות. אמנם רשאים היו התלמידים לא רק לשאול שאלות בבית המדרש, אלא גם להסביר סברותיהם אחרי נטילת רשות מרבותיהם; אולם נעלה על כל ספק הוא, כי רק לפעמים רחוקות מאד לקחו התלמידים חלק בוכוח, כידוע על פי היחס שבין התלמיד בימים ההם לרבו או לרבותיו. אפשר הדבר, כי לא כן היה בישיבות שהיה בהן מעט חכמים ותלמידים הרבה; אפשר שבישיבות כאלו לא נמנעו תלמידים שלא שמשו כל צרכם להתערב במשא ומתן; אבל גם פה הושם חק ונעשה סיג בפני הבאים להתגדר, שלא תשחת קנאת הלמוד מפני החפץ להתוכח. סכנה זו יכלה לפרוץ רק במקום שישבו כל תלמידים לרגלי רב אחד; אולם בית־מדרש כזה לא היה נחשב בימים מקדם לישיבת חכמים גבוהה, כי אם בכל אופן לבית ספר בינוני, ובו היו רגילים להקפיד על התלמידים לבל יצאו בלא עתם להתוכח, אא"כ יש בידיהם חבילות של משנה. שונים היו אצלנו דרכי הלמוד תכלית שנוי מאלו של היונים, אף כי גם אצלנו היה הלמוד בעל פה; אצלנו היתה המטרה העיקרית לחדור עמוק להבנת חוקי התורה, שאמנם תלויה היתה גם היא בפלפול וסברא, בעוד שהיונים עשו את המחשבה הפילוסיפית כשהיא לעצמה לענין תכליתי בלמודי בני הנעורים. משיחותיו של סוקרט המובאות בזכרונות קסינופון ומשיחותיו של אפלטון ידועה לנו למדי שטת תלמודו של סוקרט. מדרך השטה הזאת, שיפתח המורה את שיחתו בשאלה הדורשת תשובה ב„הן" או „לא", וביד התלמיד לבחור באותה התשובה שהוא מחזיקה לאמתית, נגד המאמר הזה שבחר בו התלמיד ועשהו לחומר לוכוחו נלחם המורה בסברותיו; על התלמיד היה להגן על דעתו, עד שיאלצהו המורה, העולה עליו בכח סברתו ושטת וכוחו, בהוכחותיו לסור מאחרי ההנחות המוטעות ולשום לב אל גוף הענין. גם חכמי ישראל פתחו משנתם בשאלה, שעל פי הרוב היה להשיב עליה בקצ־רה: „הן" או „לא". אבל התשובה בעצמה לא הספיקה עד שנתן התלמיד טעם לדבריו בראיות מן התורה שבכתב, או מצא להם סמך בדברי קבלה, אם נכון היה הטעם לתשובת

---

[1]) הישיבות בא"י ובבל, בספר השנתי לתולדות ישראל וספרותו (83, II).

התלמיד, נסה הרב למראה עין להביא ראיות לסתור ולהכריח את התלמיד להגן על דעתו; אם טעה התלמיד, נאלץ להכיר טעותו בדרך קצרה ע״י השקלא והטריא ולשוב אל דרך האמת. בכל אופן דרושות היו להמתוכחים בבתי מדרשות של ישראל ידיעות יותר עמוקות ויותר הוכיות מאשר בבתי הספר היונים, אף כי לא נוכל לכחד, שגדולה היתה מדת השכלתם של צעירי יון מזו של תלמידי ישראל. לפי זה לא היה בישראל אלא אופן אחד של וכוח, כי כל הוכוחים היו מכוונים לבאור התורה שבכתב, או מה שנוכל ליחס להלק ידוע שבתורה, לדריישת האמתיות שבדת; לעומת זאת אנו מוצאים בהכמת יון את הוכוח בשלשה אופנים, האחד להקור אחרי האמת, השני לנצח את הצד שכנגד, והשלישי שלא הקפיד כלל על ענין הוכיח, אלא הוכוח היה בעיניו כמטרה לעצמו. לאיזו מדרגה הגיע אצל היונים המין השני של וכוח, יוכיח לנו למדי, כי אריסטו בעצמו חבר את ה„אורגנון", זה ספר מיוחד בחוקי מלאכת הוכוח שהיתה לאמנות בפני עצמה. אולם אין לשכוח, כי מצד אחד השפיעה על מלאכת הוכוח הזו לא מעט חכמת הדבור, וכי מצד השני יצאה גם מדרך הוכוח הזה, שלא היה אלא מעין עטרה להתגדר בה, תועלת להאמת, אם גם בדרך אמצעי, מפאת שמצאה סעד לה בהחוד כח השכל ע״י הוכוח. אכן בימים הקדמונים לא נודעו עוד האמצעים אשר ישנם היום בידינו להתפתחות המחשבה והחדוד השכל; אשר על כן לא נתפלא, כי הגיעה מלאכת הוכוח למדרגה חשובה כזו, וכי היה בעיניהם הוכוח לאמצעי שעל ידו יתפתח ויחודד ויתחזק הרוח כמו שיתחזק הגוף ע״י חלוץ העצמות.

עלינו איפא לראות במלאכת הוכוח הקדמונית הרבה דברים שאינם אלא התרגלות הרוח, אשר לפעמים הוא קופץ ודולג, ולא יתכן להרין משפט לשבט על כל המלאכה הזאת כעל מעשי תהפוכות של הטעאה. קנט מרחיק מאד ללכת, בהחליטו [1], כי הדיאלקטיקא של הקדמונים לא היתה אלא הגיון של דמיון. כדאי הוא אריסטו לסמוך עליו, והוא, בתור אבי כל חכמי ההגיון, הבין לא פחות מקנט להבחין בין היש ובין הדמיון. הדיאלקטיקא הביאה תועלת להכמת ההגיון, ולדיאלקטיקא עצמה היתה ההתרגלות הוכוחית הכרחית בה במדה שההתרגלות בשמוש כלי הזין הכרחית בזמן הזה לטכסיסי מלחמה שהגיעו למדרגת אמנות משוכללה. עריכת מלחמה למראה עינים עם האויב המדומה היא דבר הכרחי לאנשי צבא המתרגלים לעבודת הצבא; זאת אין אנו רשאים לשכוח אף רגע, בחפצנו לערוך את ערכה האמתי של שטת הלמוד והוכוח שהכינו בה חכמינו הקדמונים את הדור הצעיר למלחמתה של תורה. התלמוד

[1]) בספרו: Kritik d. reinen Vernunft הוצאת הארטענשטיין III צר כ״ה.

בעצמי מעיד על זאת פעמים הרבה, מבלי לכחד, כי שאלה פלונית שנשאלה בבית המדרש לא באה אלא לחדד את התלמידים ולפתח את שכלם עד שיגיע למדרגה כזו, שיוכלו לחוות דעתם גם המה. [1] כדי להפיץ אור על איזה ענין מכל צדדיו ולהאיר עליו מנקודות השקפה שונות, לא התנגדו גם לאיש שמצא יחס בין דברים שונים מן הקצה אל הקצה ויקישם זה לזה, ולא זאת בלבד אלא שלא מצאו בזה כל עון, כשהיו פני הוכוח מועדות — כמובן רק למראית עין — כנגד אחת ההלכות הקבועות, יען כי לפי דברי ר׳ יוחנן: כל שאינו יודע לדון את השרץ, לטהרו ולטמאו ק׳ פעמים, אינו יכול לפתוח בזכות וכו׳ (ירושל׳ סנהדרין פ״ד ה״א). [2]) למרות המעלה היתרה שנתנו החכמים לחדוד בזה בדיני עונשין, לא שכחו אף רגע כי „לפום חורפא שבשתא״, ונמנעו מלקבוע הלכה כאותן החכמים שהצטינו בכח פלפולם החריף ביותר. [3])

דרך הפלפול שאחזו בו חכמי ישראל בדרישת התורה וחקירת הלכותיה הנהו דומה בעיקרו לדיאלקטיקא של היונים, אשר מטרתה להקיר אחרי האמת. שניהם גם יחד שמו להם לקו, לדון על כל מאמר, שמשפטו מוטל בספק מהנחות מחוקית לודאיות. היסוד שעליו נבנתה הדיאלקטיקא הנם איפא ההקשים, ולפי זה מובן לכל איש ברור כשמש, לא רק שמדת הק״ו היא הראשונה יחשובה בין כל י״ג המדות שהתורה נדרשת בהן, אלא גם שיש לה משפט הבכורה על כלן [4]). אבל גם זה צריך להיות ברור בעיני כל, כי אי אפשר היה למדה הזאת שהשתמשה בה הדיאלקטיקא, להמלט משנויים שנעשו בה לרגלי התפתחות שטת הוכוח הלך והתפתח. הספר הזה ע״ד מדת הק״ו שאני נותן היום לפני הקוראים, יוכל להתפאר, כאחיו הבכור שעסק במדת הג״ש, להפיץ אור על התקופות הראשונות שעברו על הק״ו בהתפתחותו התולדית, ותעודתו העיקרית הוא להוכיח, כי אין בין הק״ו וההקש המופתי (סיללאָגיסמוס, שלוס) של אריסטו ולא כלום. הספר יחלק לשלשה חלקים;

[1]) ברכות דף ל״ג ע״ב, עירובין דף י״ג ע״א, מגילה דף כ״ה ע״א נזיר דף נ״ט ע״ב, זבחים דף י״ג ע״א, חולין דף מ״ג ע״ב, נדה דף ד׳ ע״ב ודף מ״ה ע״א.

[2]) ויעיין גם בבלי עירובין דף י״ג ע״ב: אמר רב תלמיד ותיק הי׳ לו לר׳ [מאיר] זהיה מטהר את השרץ ומטמאו מאה פעמים.

[3]) אמר ר׳ אחא בר חנינא, גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שאין בדורו של ר׳ מאיר כמותו, שהוא אומר על טמא טהור, ומראה לו פנים, על טהור טמא, ומראה לו פנים. (שם)

[4]) כך מסור בידינו: מדרש וקל וחומר נזקקין לק״ו, קל וחומר וגזרה שוה נזקקין לק״ו. תוספתא סנהדרין פ״ז הוצאת צוקרמנדל.

החלק הראשון יטה קו בקרת על תורת המדה של הקו״ה, שהיתה כמעט למקובלת ומוסכמת ביסודותיה עד היום הזה; בחלק השני נכיר לדעת את הצורות השונות לפי תקופות ההתפתחות שעברו על מדת הקו״ח שהתו״ה נדרשת בה; בחלק השלישי נראה על פרטי ההבדל המקריים שבין מדת הקו״ה ובין ההקש המופתי ונבאר כל אחד מהם. מובן מאליו הוא, כי למען אשר יגלה לעינינו הבדל הפרטים האלה בכל עצם תקפו, עלינו להפיץ אור יותר בהיר על השווי הגמור שבין מהות הקו״ה ובין מהותו של ההקש המופתי של אריסטו. רק בדרך הזה נוכל להוכיח לעין כל, כי אין שום תורה מיוחדת למדת הקו״ה, ואי אפשר שתהיה אחרת.

א.

מדת קל וחומר.

בטרם נעמוד על אפיו האמתי של הקו״ח, עלינו לברר פעם אחת את שמו הנכון הראוי לו. אמנם המשל אומר „אין השם מוסיף על עיקרו של דבר״, ווהי אמת שהמדע לא לבד לא יתנגד לה, אלא גם צריך להכיר את ערכה; ואעפ״כ דבר שכיח הוא בחכמת ההגיון, שיש בה להשגת המלים ע״ד לא פחות מלהשגת הענין הנדון, כי מצד אחד תוסיף המלה על המושג, ומצד אחר תגרע ממנו. וביתר שאת עלינו להזהר מאד בשמות אשר כתוארים מלאכתיים הונהו גם לגדרים, כי יתאימו יחדו השם והמושג המתוא׳ בו התאמה גמורה, לבל יוסגו גבולות המתואר ע״י השם, שאלמלא כן נחטא חטא גדול לשמוש המלה „גדר״. לא אוכל איפא להתאפק מהעיר בראשית חקירותי ע״ד מהות הקו״ח על העובדא, כי השם „קַל וחומר״ השגור בפינו, לא רק בלתי־מדויק, אלא גם משובש הוא, וכי מראשית היותו היה נקרא „קול וחומר״, וזה שמו הראוי שנקרא לו גם לעתיד. על הרכבה מוזרה של תואר־השם או שם עצם מורגש עם שם עצם מופרש לתואר אחד מלאכותי אין איש יכול לעבור בהסה הדעת. לא חסרון הבנה עמוקה בלשון אצל הכמי ישראל, [1]) אלא כה ההרגל ההזק על הבנת השפה גרם לזה, שמצא לו השם המוזר קל וחומר מהלכים בספרי המדע של הוקרינו החדשים באין מעורר לתקן המעוות. הה׳ בַּכר [2]) טעה טעות גדולה בחשבו, כי בחרו להשתמש „בחלק הראשון בתואר השם מהשתמש בשם עצם כזה, שיש לו עוד הוראה אחרת (קֹל)״; לא באי״ ולא בבבל בטאו את המלה קל (בפתח) כי אם בכל מקום רגילים היו לבטאה קֹל (בחולם) אף כי כתיבתה היתה חסרה. מן התלמוד הירושלמי כבר היו יכולים להכיר ולדעת זאת, כי הקריאה שלנו היא משובשת. בשלשה מקומות אנו מוצאים בירושלמי (יבמות פ״ח ה״ו) את מספר הרבים „קולי חומרין״

1) ע׳ גייגר בכתביו שי״ל אחרי מותו ,III, 288

2) בספרו: .Die älteste Terminologie d. jüd. Schriftauslegung p. 172

תנופים בזה אחר זה בצורה מפליאה קצת, אבל בכל אופן היא מראה לנו כי בלשון יהיד היתה הקריאה בחולם. ואיך אפשר לפרש את המלה „קל" בברייתא דירושלמי: תני קל וחומר בנזיר טהור, קל וחומר בנזיר טמא, קל בנזיר טהור שאינו סותר אלא שלשים, והומר שהוא סותר בו שבעה, קל בנזיר טמא שבכולן סותרין בו, והומר שהוא סותר בו שבעה (נזיר פ"ו ה"ג)? אי אפשר שיעלה על הדעת, כי השתמשו פה בתואר השם. (עיין תוספתא דמס' יבמות פ"ה ה"א (הוצאת צ"מ) קול הי' להם לב"ה בדבר זה, ובכן גם בבבלי יבמות דכ"ח ע"א צריך לגרוס כן). המלה קל נכתבה חסרה, מפני שחשבו שאין עוד מקום לטעות אחרי שהמלה חומר נכתבה מלאה. ואולי נכתבה המלה חסרה ג"כ מטעם זה, שהמקום האחד, בירמיה ג' ט', שנאמר בו „מקל" ועפ"י הערת המסורה הוא שם נגזר מן „קלל", גם הוא נכתב חסר. אולם ישנן ראיות המוכיחות למדי, כי לא רק בכל תקופת האמוראים, אלא גם בזמן הגאונים עוד קראו וכתבו קול בוא"ו. בקטע המכתב [1], שערך אבן מאיר, מתנגדו של רס"ג, מירושלים אל הקהלות שבבבל, אנו מוצאים את הדברים האלה: „ובעת אשר התבוננו באיגרות ידענו רוב חכמתכם, אשר אתם יודעים בכבודכם, כי פירוש אלף אינם מכירים, קול וחומר מכניסים עצמם במה שלא הנהילם חי העולמים". החכם העורך את מכה"ע Revue des études juives שהוציא את הקטע הזה לאור התפלא, על המלה „קול", אבל הוא הוא הנכון. זאת היא קריאתה הנכונה, וכך היתה נקראה בזמנו של רס"ג בא"י ובבבל, ואפשר שלא כתבוה מלאה וא"ו בכל מקום, אבל למצער היתה קריאתה בחולם. אולם — ישאלו המסתפקים — מה יורנו „הקולי" האחר הזה, אחרי שבקטע אחר שהדפיס הה' הרכבי בגליון השני [2] הנספח אל „ספר הגלוי" של רס"ג נמצא כתוב „קלי" חסר? הנה, למען שום סוף סוף קץ לכל הספקות, עלי להחליט פה את העובדא, כי באוצר הספרים של הואטיקן [3] נמצא כ"י הספרא עם הנקוד הבבלי, ובכל מקום שנאמר בו „ק"ו" מראשיתו ועד סופו

---

[1] ע' במכה"ע R. d. é. j. כרך XL, דף 261. בן מאיר הנזכר פה, המתיחס על משפחת הנשיאים שהתהילו עם הלל, לא בקש אחרת כי אם להשיב את כבוד הנשיאות לאיתנו וליסד מהדש את מרכז היהדות בארץ הקדושה, מפאת משפט הבכורה שנתן לא"י בנוגע לקביעות המועדים. נגדו כתב רס"ג את ספרו „אדות המועדים".

[2] בס' זכרון לראשונים צד 216. הרכבי היה הראשון, שהפיץ אור על האיש בן מאיר ושנאתו לרס"ג.

[3] כה"י הזה המסומן במספר ס"ו השגתי הודות לרב טובו של רעי אהובי החכם הנודע ה"ר מאיר איש שלום, שנמצאו תחת ידו העתקות פוטוגרפיות של שני כה"י מתורת כהנים אשר באוצר הספרים של הואטיקן.

אנו מוצאים „קול" מלא ומנוקד חולם [1]. זה יספיק לדעתי להוכיח בירור לעין כל, כי המדה הראשונה שמנה הלל לדרישת התורה „קול וחומר" שמה, וכי עלינו להרחיק סוף סוף את הקריאה המשובשת „קַל" שהורגלנו בה. אמנם לא נקל הוא הדבר, לעקור הרגל ישן נושן שנשתרש עמוק כל כך בלבנו; ובכל זאת הנני מקוה להועיל בתוצאות חקירתי הכוללת ומקיפה את כל החומר המקורי הנוגע למדת הק"ו בכל תקופת התנאים, להשיב לקריאה העתיקה והנכונה את משפטה הראשון.

מתי נולדה ההוראה המשובשת או הקריאה הבלתי־נכונה? לא בנקל נמצא פשר לשאלה זו; אפשר שהחכמים דורשי המדות בהטעמתם היתרה שהקו"ח בא ללמד מן הקל על החמור ומן החמור על הקל, עזרו מצדם לכל דרך להמלה „קַל", אולם אין לנו הצדקה לתלות האשם רק בהם לבדם. אך מתי נולד הקו"ח בקריאתו הנכונה? כי השם כביר הוא לימים כהמדה בעצמה, החלטה כזו לא תעלה על לב שום איש הישב, אחרי שהשם לא היה שגור בפי העם. לפעולת „שפוט" ו„למוד" על דבר אחד מחברו ישנו בעברית פעל אחד „דין". הפעל „הֵקִש" הנהו גם באשכנזית קדום בזמן להמושג „היקש", וכי אפשר היא כי בעברית לא תוקדם פעולת ה„דין" לשם „קו"ח" המורה עליה! לא רק המומחה בתורת הפלוסופיא או בחכמת הלשון יוכל להכיר כי המלה „דין" המורה על למוד ושפוט כאחד, מאותו טעם עצמו שאיננה מפרידה עוד בעקרים של שני אלה, קדמה בזמן הרבה, הרבה מאד לתואר הקו"ח שריה בית המדרש נידף ממנו. אבל מתי נולד זה האחרון? אם נתבונן אל המקורים ונקבל עלינו את התשובות שנמסרו לנו על שאלה זו מבלי לבקר אחריהן, נמצא כי השם קו"ח נולד לפני זמן החשמונאים; כי מוצאים אנו אותו אמנם בפעם הראשונה בפרקי אבות פ"א מ"ה, בפי ר' יוסי בן יוחנן, חברו של ר' יוסי בן יועזר בראשונה לזוגות, שהיה אומר: ואל תרבה שיחה עם האשה, באשתו אמרו, קל וחומר באשת חברו. אבל פה נראה כי קו"ח איננו תואר ל„פעולת הדין", אך כבר היה לתואר לתולדה שיצאה מן הדין ומשמש להוראת „עאכו"כ" (שכן היא או איננו כן). ויען כי באין ספק עבר זמן רב עד שנעשה שנוי כזה, יכולים אנו לשפוט בצדק, כי השם קו"ח בתור גבול המתאר את כל פעולת הדין היה כבר למצער חמשים שנה לפני ר' יוסי בן יוחנן. אבל למרות רצוננו לא נוכל לראות במאמר הזה בשלמותו דברים שיצאו מפי ר' יוסי ממש; ונהפוך הוא, לא נוכל לפקפק אף רגע בזה, שהמלים:

[1]) גם בכ"י הספרא של אוצר הספרים אשר בבית מדרש הרבנים בברסלא נמצא בכל מקום „קול", עי' מה"ע החרשי, שנה ג' צד 390, הערה ג'.

באשתו אמרו קו״ה וכו׳. כמו שהעיר ע״ז בעל מדרש שמואל, [1]) שהלך בעקבות איש גדול כרבנו אפרים ז״ל, ואחריו ההרו החזיקו רוב המפרשים. נוספו בזמן מאוחר. ראיה לדבר, כי באבות דר״נ גרסינן „ואין צריך לומר״ במקום „קל וחומר״. ושם חסרה לא רק המלה „אמרו״ שכך נתקשה בה בעל התוי״ט, אלא גם המלים „מכאן אמרו חכמים״. הנוסח במשנה אבות לקוח הוא מאדר״נ, וזאת היא נוסחאתו הנכונה, אם נחפוץ להשאיר את המלה קו״ח: „באשתו ק״ו באשת חברו, שכל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו ובוטל מדברי תורה וכו׳״. לפי זה לא אמר ר׳ יוסי בן יוחנן אלא ואל תרבה שיחה עם האשה [2]). ואם כן לא נודע לנו שום איש לפני זמנו של הלל שהשתמש בדרישותיו במלת קל וחומר. נעלה הוא מעל כל ספק, כי אצל הלל מורים שני המלים האלה על היחס שבין שני דברים, יחס, שעל פיו אנו דנים מדבר אחד על משנהו. אולם מה היא הוראת שני המלים קל וחומר? לשאלה הזאת אין אנו מוצאים תשובה ברורה בכל הספרות התלמודית. לא התנאים ולא האמוראים מצאו לנחוץ, לבאר את מהותה של פעולת המחשבה שקראו לה בשם קו״ה. במקום הגדרתו אנו מוצאים גם בבריתא דר׳ ישמעאל שהיא הפתיחה לספרא רק דוגמא סתם; וכן היא גם בבריתא דר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי, המבדילה בין שני מינים של קו״ה [3]). אולם אם תספיקנה הדוגמאות הבאות לברר הענין, למלא באמת את מקום ההגדרה, זוהי בנידן דידן שאלה מוטלת בספק גדול. לשוא נחפש בתלמוד אחרי באור מהותו של הקו״ה; הראשונים שעסקו בזה הם החכמים המבארים מזמן בעלי התוספות ואילך; רס״ג ורש״י לא יוכלו לחחשב למבארי המדות.

הרס״ג בפירושו לי״ג המדות שהוציא לאור הה׳ שיכטר [4]) מרחיב קצת את גבולות הבריתא דר׳ ישמעאל בזה שהוא מקדים בהערתו, כי מדת הקו״ה

---

[1]) הוצאת ווארשא 1876, צד 18.

[2]) כי התוספת שבאבות דר״נ היא רק באור המאמר, מוכח, כמו שהעיר הה׳ שיכטר בצדק מזה, שהמאמר הבא אחריו מתחיל: דבר אחר אל תרבה שיחה עם האשה, כיצד בזמן שאדם בא וכו׳. גם בנוסחא השניה של שיכטר נאמר ואצ״ל במקום קו״ח. כי היו לאדר״נ נוסחאות שונות, כוכח גם מדברי רש״י שם.

[3]) בהיות לל״ב המדות של ר׳ אליעזר בר״י הגלילי אופי של אגדה (בל״ב מדות האגדה נדרשת) עלינו לשום לב ביותר, כי נבדל שם בין ק״ו מפורש לק״ו סתום, בין קו״ה כתוב בתורה עצמה ובין קו״ה שיש לו רק רמז בלבד; כי מדרך האגדה הוא להכיר את הדין המפורש בתורה ולבאר מקראות בתור הקדמות שיש להוציא מהן תולדות. דוגמאות מק״ו מפורש המה בירמיה י״ב ה׳, אסתר ט׳ ב׳, מק״ו סתום בתהלים ט״ו, ד׳ ה׳. ועי׳ מה שכתב ר״י רויפמאן בס׳ ראשית דבר צד 23.

[4]) בית תלמוד ה״ר צד 235 והלאה. ועי׳ בספרי הגזרה השוה צד 22 (תרגום העברי).

נוהגת בין בדברי מצוה בין בענינים של חול ומשתדל להראות על אפיד ההניוני של המדה הזאת, וגם בזה שמביא מספר דוגמאות, אמנם מקו״ה סתום ומשתדל לפרשן. מסתפק אני בזה להביא את דברי הקדמתו והדוגמא הראשונה: המדה הראשונה מקל [1] והומר, כיצד הוא קל והומר, יש מהם שיתפריש ממנו ענין מצוה ומהם ענין דבר בלי מצוה. צוה הקב״ה לאדם שנשא שתי נשים שחייב בשלשה תנאים הכתובים בתורה, והם שאר כסות ועונה, שנאמר אם אחרת יקח לו שא״ה כסותה ועונתה לא יגרע (שמות כ״א י׳). זה נאמר בשביל שתי נשים, ולא פירש לנו משפט האשה אחת, זה יש לנו ללמוד מקל וחומר, מה שתי נשים שהדבר עליו יותר כבד סיפוק שתים מסיפוק אחת, קל והומר לאשתו היחידה, שהוא קל עליו יותר, שחייב באלו התנאים המפורשים למעלה [2]). מוצא אני מעלה יתרה בדבריו אלו של רס״ג, כי לא פנה לכלל של „דיו״ המגביל את הקו״ה. כנראה לא השב רס״ג את הכלל הזה לעצם הקו״ה. לא כן רש״י בפרושו ל„מדרש ר׳ ישמעאל בי״ג מדות״ המיוחס לו [3]), המביא ראיה לא רק מבמדבר י״ב, י״ד כי אם גם משמות כ״ג, ה׳ למושג „דיו״ וז״ל: ולא פירש הכתוב האוהב כי אם השונא, שלא רצה הכתוב להאריך בלשון, ופתח בשונא כדי ללמד על האוהב מק״ו ואין אנו רשאין להקדים חמור (האהוב) [האוהב] לחמור השונא, לפי שדיו לבא מן הדין להיות כנדון, וכן בכל התורה כולה. אם שאבו רש״י, אבודרהם ור׳ בחיי בן אשר המתאימים יחדיו במספר המדות ובדוגמאות שהביאו לבאורן, ממקור אחד, ממדרש השכם כמו ששער הר״ד אופנהימר [4]), או לא, אבל בזאת אין להטיל ספק, כי הרס״ג לא שאב מן המקור הזה, אחרי שהוא מונה „כלל ופרט״ ו„פרט וכלל״ למדה אחת, ולא רק תכן הדוגמאות אלא גם סדר המדות האחרונות שונה

---

[1]) אבודרהם, אשר המדרש השכם היה לנגד עיניו, מביא גם דברי רס״ג; אבל הוא איננו גורס „מי״ג מדות התורה נדרשת״ אף כי זאת היא גירסת המדרש הנזכר ורס״ג, כי אם „בי״ג מדות״. בפירוש רס״ג המונח לפנינו כתוב: ר׳ ישמעאל אומר בי״ג מדות וכו׳.

[2]) רס״ג מביא עוד לדוגמא שמות כ״ג, ד׳, ה׳ ודן מן השונא על האוהב, גם דברים י״ט, ו׳, אבל הגירסא איננה נכונה וצריכה תקון. ואם ילדה האהובה בכור, מה יהיה משפטו, יבכר בן השנואה שאינו בכור על בן האהובה שהוא בכור? ק״ו, ומה בנו הבכור שהוא בן השנואה אמרה תורה לא יוכל לבכר(ו) על [יו את] בן האהובה שאינו בכור, ק״ו בן האהובה כשהוא בכור [לא יוכל לבכר עליו את בן השנואה שאינו בכור]; באחרונה מביא רס״ג דוגמא משמות כ״א, י״ד ללמוד מכהן על ישראל ומוסיף פעם שנית: ומהם הרבה כמו אלו למוד מצוה ואחרים הרבה למוד ענין דבר.

[3]) עי׳ „ישרון״ הוצאת קָאבאק, ה״ד, צד 38.

[4]) שם צד 201 והלאה.

אצלו מאלו של רש״י. אולם פה אין לנו עסק אלא בק״ו לבדו, ובמדה הזאת יש הבדל בין דעת רס״ג לדעת רש״י וההולכים בעקבותיו בזה, שרס״ג לא ישים לבו לכלל דיו, ורש״י מביא רק דוגמאות של דיו [1]).

התבוננות ברורה בענין מהות הקו״ח וחוקים קבועים בשמושו אנו מוצאים בפעם הראשונה אצל בעלי התוספות, אמנם מפוזרים בפירושיהם לענינים שונים וסוגיות שונות שבתלמוד. הראשון שחבר ספר מיוחד לבאור כללי התלמוד ויבאר בו גם את י״ג המדות לפרטיהן, היה ר׳ שמשון מקינון [2]). בחלק הראשון מספרו „ס׳ הכריתות״, הנקרא „בתי מדות״ הוא הולך ומבאר באפן מסודר יותר או פחות את הי״ג המדות לכל פרטיהן כפי שהם יוצאים לנו מן התלמוד. ע״ד מדת הקו״ח מדבר ר׳ שמשון בכ״ג סעיפים. לא הערות מיוחדות אלא דומה כמעט למאמר שלם הוא הפ״ק שהקדיש ר׳ יהושע בן יוסף הלוי בספרו „הליכות עולם״ למדת הקו״ח. את התועלת שהביאו שני החכמים להבנה יותר ברורה ועמוקה של הקו״ח נכיר במקום הראוי ונערוך את ערכה, בערך כל מה שאסף ולקט מרן הר׳ יוסף קארו כעין מלואים לס׳ „הליכות עולם״ וכל מה שחקרו וכתבו כל החכמים שהיו אחריו. ויען כי אין לנו פה אלא לבָרֵר אותה השטה המבארת את תורת הקו״ח בשלמותה הננו שבים לענייננו.

1. תורת ה„קל־וחומר״.

החכמים מבארי המדות הראשונים נסו ביחוד להציב גבולות לחוקי הקו״ח שנמצאו מכבר אצל בעלי התוספות ושהורו הם בעצמם ולסדרם בסדר נכון; התבוננות עמוקה מצד היחס הפנימי שיש בין החוקים האלה ובאור כל אחד מהם באפן ברור, זאת היא בלי ספק פעולת ר׳ אהרן אבן חיים, אשר

---

1) אבודרהם מעתיק כמעט מלה במלה את דברי רש״י; עכ״פ טובה היא גירסתו: „ואין אנו רשאין להקדים המור האוהב משונא״. מגירסת רש״י „לחמור השונא״. ר׳ בחיי בן אשר בפירושו על התורה (במדבר, שם) הולך אמנם, בנוגע לדוגמאות, בעקבות רש״י, אבל פלא הוא כי לא הזכיר מדת „דיו״. ובכל זאת הוא אומר: מקל וחומר ולמדוהו מן הכתוב. ועוד ממה שכתוב כי תראה המור שונאך, ומן השונא למדנו ק״ו לאוהב.

2) מה שהיה לי לספר בשבחו של ס׳ הכריתות ולדבר ע״א הזמן שבו הי׳ ר׳ שמשון ימצא הקורא בספרי „הגזרה השוה״ צד 27. וכן הנני שם מעצור לרוחי מהגיד פה פעם שנית דבר מה שנכתב או שנרמז שם ע״ד החכמים מבארי המדות האחרים.

בגלל ספריו המחוכמים כבר התפלאו בני דורו על עמק הגיונו [1]). שטתי בבאור הקו״ח היתה איפא למבארי המדות לתו״ה שלמה, שעליה יסדו הכל את באוריהם, עד כי היתה עד היום הזה לא רק לשטה שוררת, אלא, מה שנכבד ביותר, לשטה השוררת לבדה. בנוגע למדת הגז״ה השוה למצער נעשו במשך הזמנים נסיונות להעמיד שטה חדשה: אך בתורת הקו״ח במובן לא עלה על דעת איש לבקש דרך חדשה, אחרי שהישנה נחשבה לאפשרית לבדה, בהיותה האמתית היחידה, וכבודה היה גדול מאד בעיני הכל. ר׳ אהרן אבן חיים נחל לו ע״י זה מקום נכבד בראש חכמי ישראל, אשר החקירה התלמודית, במה שנוגע לתורת הקו״ח, תלך בעקביתיו עד היום הזה. אם צדקו בזה? זאת הוא שאלה אשר נשיב עליה רק אז, כאשר נביא את יסודות שטתו בכור הבחינה.

ר׳ אהרן אבן חיים מבאר את גדר הקו״ח בתור פעולת המחשבה „ללמוד השואה לשני מנגדים מכח הנגודי״ [2]). שתי צורות הקו״ה היוצאות לבעל „מדות אהרן״ מן הגדר הזה, אנו מוצאים כבר אצל ר׳ שמשון מקינון ור׳ יהושע בן יוסף. פעם אנו למדים מן החומרא הנמצאת באיזה דבר קל על המצא החומרא בדבר שהוא חמור לעצמו, ופעם אנו למדים מן הקולא שבדבר החמור על המצאה בדבר הקל. באפן הראשון אנו דנים לחומרא, ובאפן השני לקולא. או יותר נכון, הננו דנים, בשביל שהנשוא במאמר הנדון איננו חשוב בעינינו כל כך, פעם מן הקל על החמור ופעם מן החמור על הקל. אלמלי חפצנו להחזיק במבטא המשובש השגור בפי מבארי המדות „קל והומר״, מבלי לנטות ממנו כי אז היתה חובתנו להגיד: פעם אנו דנים מדבר „קל״ על דבר שיש בו „חומרא״ ופעם מדבר „חמור״ על דבר שיש בו קולא; באפן הראשון אנו דנים קל וחומר ובאפן השני חמור וקל. מבארי המדות באים לידי גלוי שני מיני הדיו במבוכה לא מצערה, יען כי קשה עליהם למצא תשובה מספקת ומניחה את דעתם בדבר השאלה, מדוע לא נקראה המדה הראשונה בשמה הראוי „קל וחומר וחמור וקולא״ [3]). בעל הליכות עולם נותן טעם לקיצור הלשון

[1]) עי׳ מה שהספיד עליו ר׳ עזריה פיגו, בס׳ בינה לעתים סי׳ ע״ב. אולם דברי הרב אזולאי: ומדרוש אשר דרש הרב בינה לעתים בהספדו מוכח דנפטר בויניציה כאשר בעיניו יראה הרואה וכו׳ אינם נכונים. מאיש שנפטר בויניציה אי אפשר שאמר פיגו כדברים האלה: והנה אנחנו אלה פה היום בצרותינו לצאת קצת ידי חובת הוראת עצם ההרגש אשר הגיענו משמועת הסתלקות הרב המופלג כמוהר״ר אהרן אבן חיים ז״ל.

[2]) מדות אהרן, קל וחומר, פרק י״ב, חלק ראשון.

[3]) כשם שהמדה „כלל שצריך לפרט ופרט שצריך לכלל״ אחת היא, כן קל וחומר וחמור וקולא אינם אלא מדה אחת.

בשם המדה הזאת, מפני שהלמוד מקל לחמור יותר נהוג מהלמוד מחמור לקל. א״נ אורחיה דקרא נקט (במדבר י״ב י״ד), אשר משם אנו למדין דין ק״ו מן התורה, והיינו חמור מקל להחמיר״. לעומת זאת סובר ר׳ אהרן אבן חיים, שאלמלי (והיא אינו מודה בזה) היה השם קו״ח מורה רק על הצד האחד, על הדין מקל לחמור, היה טעם לדבר, מפני שמצאו „קל וחומר״ יותר קל במבטא מ„חמור וקולא״. או יותר נכון, מפני שלענין שמירת המצוות חשוב יותר לדעת החומרות מהקולות ואדם צריך להזהר יותר לבל יתיר דבר האסור משיאסור דבר המותר; אבל כאמור הוא מתנגד אל הדעה שהשם קו״ח מורה רק על הצד האחד שבדין, ולא גם על הצד השני. ר׳ אהרן אבן חיים מחזיק את השם קו״ח לתואר מופתי מפני שני טעמים, האחד, מפאת שיש לנו בכל פעם, מבלי הבדל אם הענין המלמד (א) או הלמד (ב) הוא קל, דין עפ״י קל וחומר; כי הענין שאנו למדים ממנו הוא הוא נושא הנגוד; אם קל הוא מצד אחד, יש בו איזו חומרא מצד שני, ואם חמור הוא מצד זה, יש בו איזו קולא מצד אחר. בכל אחד משני האפנים יש לנו קו״ה, באפן הא׳, בלמדנו לב חומרא שהיא הנגוד להקל, ובאפן הב׳, בלמדנו לב קולא שהיא הנגוד להחמור [1]). והטעם השני שהוא מהזיק את השם „קל וחומר״ לתואר מופתי היא, מפאת שאנו דנים תמיד, אחת היא אם נלמוד מן הקל שיש בו חומרא, או כן החמור שיש בו קולא, לקולא על הקל ולחומרא על החמור [2]). אפשר שכל הדברים האלה המה מלאים טעם וחריפות השכל — מצד הפלפול והוכוח, אבל ראה זה רעה חולה היא שנוכל להצטער עליה, כי ההוגים בתלמוד, יהיו

---

[1]) קשה להבין איך אפשר עוד להחזיק במבטא המשובש קל (בפתח) והומר, אחרי המשא והמתן הזה; הן מכיון שאני דן על קולא הנמצא אצל החומר שוב אין „קל והומר״ אלא „קולא וחומר״.

[2]) ולדעתי ב׳ הדרכים הכלולים בשם הזה, וזה שפי׳ הבאת קל בחומרא, ובזה נוכל לפרש זה רצו׳ מלת הקל על המלמד, ובזה ירמוז לדרך הא׳, שירצה הבאת המלמד הקל בחומר שבו, ללמד אותו החומרא למי שהוא חמור במה שהוא קל, וגם נפרש מלת הקל על הלמד, וירמוז לדרך האחר ירצה הבאת הקל הלמד בחומרא שבמלמד, ללמד לו הקולא שבמלמד מצד המצאה עם החומרא, וזהו למוד קולא לקל מהחמור בהבאת קולת הלמד בחומרת המלמד, כי נאמר ומה ראובן החמור בא׳ קל בב׳, שמעון הקל בא׳, אינו דין שיהיה קל בב׳, או נאמר שבשם זה הורו על הנגוד הלמד מהמלמד בענין קולא והומרא, שהאחד קל והאחד חמור, כי מזה נוליד לנדון ההשואה, וזהו אשר רצה באמרו ק״ו, ירצה מקולא וחומרא שהם מנגדים הנמצאים בב׳ נושאים, וזה יהיה או בהיות המלמד קל והלמד חמור, כי אז ילמד הלמד החומרא שבקל, או בהיות המלמד חמור והלמד קל, כי אז ילמד הלמד הקולא שבחמור, ואלו הם הב׳ דרכים. נאמרים במלת צחות וקצרות מובנות בב׳ פנים כפי הב׳ פירושים שאמרנו וכו׳.... (שם).

ממהלך הישן או החדש, מחזיקים עפ״י הרוב בדרך הפלפול גם במקום שאין שום ענין לוכוח. אלמלי היתה המחלקת, על מה מוסב השם קל וחומר, כי אז היה מקום להוכחותיו של ר׳ אהרן אבן חיים; ומכיון שידועה לנו צורת התואר „והרי דברים קו״ח״ הנהוגה ביותר במקורות העתיקים ויודעים אנו שהמלים קל וחומר מורות על היחס שבין **א** ובין **ב**, עלינו להתנגד לביאוריו הרחוקים והמלאכותיים של אבן חיים, בכל הכבוד שאנו רוחשים לו [1]), בכל תקף ועוז. ועי״כ אני רואה חובה לעצמי להגיד, כי השאלה, מדוע בא השם קו״ח להורות רק על אחד משני מיני המדה, דהיינו מקל על החמור ולא גם על השני מחמור על הקל, לא מצאה לה פתרון גם לפי שטת ר׳ אהרן אבן חיים.

ר׳ אהרן אבן חיים הוא בלי ספק אחד מגדולי מבארי המדות, אבל מה שמהויבים אנו להגיד ע״ד פירושו הרחב לספרא, שקיצורו היה לו נאה יותר, זאת נאמר גם על „מדות אהרן״ הבא לפרש את הבריתא דר׳ ישמעאל כעין הקדמה לספרא. רק לעתים רחוקות מאד הוא מסתפק בפירוש אחד; הוא רואה לעצמו כחוב גדול לפרש כל ענין בשני אפנים, והן צריך היה לדעת מפי התלמוד, כי כל טעם שני שאנו נותנים לאיזה דבר מרשה אותנו להטיל ספק בצדקת הראשון. וכן באר לא רק את הפרטים במדת קו״ח בשני אופנים, כי אם גם עשה את תורת הקו״ח לבעלת דו פרצופין. אולם למרות כל הזרות שאנו מוצאים בכל אלה, עלינו לשום לב לדבריו בכל רגשית אותו הכבוד שאנו חייבים לכל איש המקדיש את כל רוחו לדרישת התורה, ובכל אש חומו ישנה באהבת ההקירה הזאת. מודה אני בכל לבי כי הרבה הרבה למדתי מר׳ אהרן אבן חיים ז״ל ובבית מדרשו בפירושו לתורת המדות, ועי״כ הנני מצטער ביתר שאת בראותי, כי הוא נסה, ג״כ בשני אפנים, לתת לג׳ גבולות הקו״ה הוראת ההקדמית של ההקש המופתי. אך מה המה שלשת הגבולים? זאת נוכל לברר היטב ע״י דונמאות; אני מביא פה בהתאמה לצורות הדין שני דונמאות: א) מה יו״ט הקל לענין צרכי אכל נפש, אין מקריבין בו נדרים ונדבות, שבת שאסור בכל מלאכה, דין הוא שאין מקריבין. ב) מה שבת שאסור בכל מלאכה ישנם דברים שמותרים בהוצאה, יו״ט הקל לענין צרכי אכל נפש, אינו דין שיהא מותר בהוצאה. בשתי הדונמאות האלה ישנם לפנינו שני דברים: **א** וב; בדוגמא הראשונה יו״ט הוא **א** ושבת היא **ב**, בשנית שבת היא **א**

---

[1]) ר׳ יעקב האגיז בס׳ „תחלת החכמה״ (אמשטרדם) דף ב׳ ע״ב אינו מזכיר את הנגוד שמצא ר׳ אהרן אבן חיים ב **א**, הוא כותב: ובספר מדות אהרן פי׳ שרצה באומרו ק״ו קולא והומרא שהם מנגדים הנמצאים בב׳ נושאים וזה יהיה או בהיות המלמד קל והלמד חמור, כי אז ילמד הלמד החומרא שבקל, ובהיות המלמד חמור והלמד קל, כי אז ילמד הלמד קולא שבחמור.

ויו"ט הוא ב, בשתיהם גם יחד המלאכה היא ענין הנגוד ה, שבין א יב, ואם נציין את המותר או הקל בסימן העודף (+) ואת האסור או החמיר בסימן המחסר (—) אז יהיה לפנינו בדוגמא הראשונה א+ה ב—ה, ובשנית א—ה, ב+ה, ואם נציין את האיסור להקריב קרבנות נדבה בדוגמא הראשונה ואת היתר ההוצאה בשנית בסימן ג תצאנה לנו שתי צורות הדין באפן כזה:

א) א+ה —ג
ב—ה
ב—ג

ב) א—ה +ג
ב+ה
ב+ג

אם נעיין בדיוק נמצא בכל אחת מהדוגמאות ארבעה גבולים: אה אג, בה, בג; שלשת הראשונים ידועים לנו. הידוע לנו (א) נקרא בשם מלמד והבלתי ידוע (ב) בשם לָמֵד. אבל ב הוא בלתי ידוע רק בנוגע לג, בנוגע לה ידוע הוא [1]). אה הנהו בדוגמא הא' קולת המלמד, בג' הומרת המלמד; אג בדוגמא א' חומרת המלמד, בג' קולת המלמד: בה בא' חומרת הלמד, בב' קולת הלמד. שלשת הגבולים האלה ידועים לנו, ומהם אנו לומדים בא' על חומרת הלמד, בב' על קולת הלמד. זה הוא שונה לגמרי מן ההקש המופתי; שם יש לדין הפשוט רק שתי הקדמות ואי אפשר שתהיינה לו יותר, אחרי שהדין האחרון אינו בא אלא לחרוץ משפט על היסודות הבלתי משותפים לשני מאמרים, שיש להם איזה יחס ע"י יסוד הומרי אחד המשותף לשניהם.

את היסוד המשותף הזה נוכל לפי זה למצא תמיד בהקדמות הראשונות ולעולם לא נמצאהו בתולדה. אמת נכון הדבר כי גם בשתי הקדמות של ההקש המופתי ישנם שלשה גבולים, אבל הגבול האמצעי הנהו או נושאה של ההקדמה הראשונה ונשואה של השניה (צורה א'), או נשואה של הראשונה ונושאה של השניה (צורה גַלֶנִית), או נשואן של שתיהן (צורה ב') או נושאן של שתיהן (צורה ג'). ומה משפט שלשת הגבולים במדת הקו"ח? היש גם ביניהם גבול אמצעי? גם על השאלה הזאת משיב ר' אהרן אבן חיים שתי תשובות חיובית כאחד, הוא אומר (קו"ה פרק ב' ב'): כל קו"ח יש לו שלשה גבולים, כדרך כל הקש ומופת, והם שלש הקדמות ידועות לנו, והם קולת המלמד, וחומרת המלמד, וחומרת הלמד בדבר שהמלמד קל בו, באפן שיש לנו קולת המלמד ונגוד הלמד במה שהוא חמור בזה, וגבול האמצעי הנדרש הוא החומרא אשר נמצא במלמד הקל, שירצה לסבלה על הלמד החמור, המשל ראובן קל בא' ויש לו חומרא ב', שמעון חמור בא'

[1]) אצל אחרים ממבארי המדות נקרא ה בשם מגלה.

ונרצה מפני זה, שיהיה חמור בב׳, הרי לך קולת הא׳ שבראובן המלמד וההפך בשמעון שהוא החומרא בא׳ והגבול האמצעי אשר נרצה ללמוד אשר הוא חומרת ב׳, וכן כיוצא בזה בדרך הב׳, שיש בו חומרת המלמד, והוא הגבול הראשון, וההפך אשר בלמד, והוא קולתו בזה, והגבול האמצעי אשר נרצה ללמוד ללמד שהוא קולת המלמד בב׳. ונאמר ראובן החמור בא׳ קל בב׳, שמעון הקל בא׳, דין הוא שיהא בב׳, וזה כדין ההקש אשר גבול האמצעי נשוא בו בב׳ קצוות, שאם נרצה להשימו נשוא בראשונה ונושא באחרונה, נאמר ראובן הקל בא׳ חמור בב׳ ולזה חומרת ב׳ ראוי שתמצא בשמעון החמור בא׳ וכן בדרך הב׳. עכ״ל. לא נאמין למראה עינינו. אמנם נמצאו שלשה הגבולים בשני מאמרים, אבל שני המאמרים האלה הלא חדלו מהיות הקדמות בלבד ותהיינה לאמות ותולדות כאחד. אין כל פלא, כי מוצאים אנו את הגבול האמצעי ג גם בקו״ה, אם נערבב את ההקדמה השניה ב̲+̲ה עם התולדה ב̲+̲ג. ר׳ אהרן אבן חיים הוא, כאשר העירותי למעלה, איש תורני מופלא, אבל לא למד לא את ס׳ האָרגנון של אריסטו ולא את ס׳ ההגיון של הרמב״ם; לו היה כן, כי אז ידע למצער רק זאת, כי הגבול האמצעי אינו יכול ואינו רשאי להמצא בתולדה. החק הזה לא ישונה גם במה שהוא מחליף את הצורה הראשונה בשניה, אחרי שהתולדה אחת בכל ארבע הצורות (S. P.). בכל אחת מדוגמאותיו יש לפנינו שלשה גבולים או שלשה מאמרים, שצריך לעשות מהם שתי הקדמות. לו עלתה זאת ביד אחד ממבארי המדות, לו מצא ר׳ אהרן אבן חיים באמת את הגבול האמצעי במדת הקו״ה, כי אז לא היה נאלץ לבקש תורה מיוחדת לקו״ח; כי הקו״ח שיש בו גבול אמצעי, אי אפשר שיהיה אחרת מן ההקש המופתי של אריסטו. בהורותו תורה מיוחדה למדת הקו״ח הראה ר׳ אהרן אבן חיים לדעת, כי לא מצא בהמדה הזאת את הגבול האמצעי. מלבד זאת הביא לנו עוד ראיה שניה, בחשבו כי יכול להראות על גבול אמצעי שני בקו״ה. כמובן טובים השנים מן האחד, והוא מוסיף ואומר: או נאמר שהגבול האמצעי הוא נגוד הא׳ שבין המלמד והלמד, שזה קל בה וזה חמור בה, ובזה הגבול האמצעי הוא בשתיהם. שנא׳ ראובן הקל בא׳ חמור בב׳, שמעון החמור בא׳ וכו׳, הרי לך שהאמצעי המשתף ביניהם הוא נגודם בא׳ כמ״ש. עכ״ל. זה איננו עוד מוזר כל כך, אבל לא יחדל בכל זאת להיות היתול דברים, כי כל זמן שיש לנו עסק בשלשה מאמרים, אין לנו שתי הקדמות, וכל זמן שאין לנו הקדמית שיסוד אחד משותף להן, לא יתכן לדבר ע״ד תולדה במובן הגיוני. אם, מה שאיננו חפצים עוד לחקור פה, היחס שבין **א** ו**ב**, אשר קראנוהו ה, טעם מספיק הוא לשום את **ב** לנשואו של ג, נוכל לעשות זאת רק מפני שאנו מסכימים להנחה, כי כל החימיות

2

או הקולות הנמצאות בא מחויבים להיות גם בב, באפן זה אמנם נגיע לשתי הקדמות ותולדה כהק.

א) כל החומרות של **א** נמצאות גם ב**ב**,

ג היא חומרת **א**,

ג היא חומרת **ב**.

ב) כל הקולות של **א** נמצאות גם ב**ב**,

ג היא קולת **א**,

ג היא קולת **ב**.

מזה יוצא לנו, כי לא **א**, דהיינו לא היחס שבין **א** ו**ב**, כי אם החומרות או הקולות הנמצאות ב**א** הן הנה הגבול האמצעי. אם יצלה בידינו להוכיח כי היחס שבין **א** ו**ב**, אם רשאי אני לאמר כן, יש לו יסוד בתכונת ההקש המופתי, אז נוכל לוַתֵּר על כל תורה מיוחדה במדת הקו״ח, כי אז נוכל להגיד בפה מלא, שהקו״ח הוא ההקש המופתי של אריסטו בצורתו הראשונה:

M P

S M

S P

לע״ע טרם הגעתי לכך, להוכיח זאת בראיה הנחוצה, אבל נאלצתי לנטות בזה מדרך הקירתי, כדי לערוך לפי ערכה את דרך הסכנה שבה נכנס ר׳ אהרן אבן חיים לשדה מלאכת ההגיון. למראה נסיונות מדעיים כאלה אין לנו להצטער על כי הבאים אחרי ר׳ אהרן אבן חיים וההולכים בעקבותיו, אשר ביניהם נמנה גם החכם ד״ר ה. ש. הירשפעלד בס׳ ״באורי המקראות עפ״י ההלכה״, (״האלאכישע עקסעגעזע״) לא עסקו במלאכת ההגיון. ראוי הוא בכל אופן להעיר, כי ר׳ יעקב חאַגיז, החושב את באור המדות לר׳ שמשון מקינון לקצר ואת באורו של ר׳ אהרן אבן חיים לארוך יותר מדי [1], עובר על הקירת האחרון בדבר הגבול האמצעי בשתיקה גמורה.

הנגוד שעליו נוסדה הוצאת הדין בקו״ח אפשר שיגלה לנו או בחוקות התורה שבכתב, או ע״י התבוננות עמוקה ברשמיהם המיוחדים של שני הענינים

---

[1]) ז״ל בהקדמתו לס׳ תהלת חכמה ד״ב ע״א: והא לך י״ג מדות בסדר יפה וברור בדרך הגאון מוהר״ר אהרן אבן חיים בעל מדות אהרן, כי ר״ש קצר הרבה, ואני באתי להאריך ולקצר, להאריך על ר״ש ולקצר מספר מדות אהרן, ואביא ג״כ איזה כלל מחודש, שהשמיטו הקדמונים ונמצא במחברים האחרונים וכו׳.

הדורשים השתוות זה לזה. מבארי המדות [1]) מבדילים לפי זה בין „קו״ח של דין״ ו„קו״ח של סברא״, או בסגנונו המוזר של הירשפעלד בין „דין לפי דעתו של אדם״ ובין „דין של דת״. ביתר עוז היינו יכולים לקרא את הראשון בשם הקש מופתי הוקי (סיללאגיסמוס לעגיסלאטיפוס) ואת השני בשם הקש מופתי שכלי (סענטענטיעלל). הנגוד שבין שבת ויו״ט יש לו שרש בחוקות התורה והנגוד שבין נזקי המבעה והקרן יבואר לנו רק בשימנו לב אל הרשמים המיוחדים של כל אחד מהם. על ההבדל שבין שני מיני הקו״ח נוכל להעיר פה רק בקצרה; את הקו״ח של סברא לפעמים אי אפשר למפרך כמו את הקו״ח של דין, כאשר יבואר להלן באריכות. כל הדינים שיצאו לנו מאחת מי״ג המדות בהם בכה דין מפרש בתורה ויכולים איפא כמובן להיות הקדמות לקו״ח, חוץ מדיני קדשים [2]). שונות מאלה הדינים היוצאים בא׳ מי״ג המדות הן ההלכות למשה מסיני, שלעולם אין דנין מהן קו״ח. עליני לכלול את החוק הזה בדברים כאלה: ההקדמה הראשונה, שכל החומרות או הקולות שישנן ב**א** ישנן גם ב**ב**, אינה נוהגת, אם הקולות או החומרות האלה הנן הלכה למשה מסיני, או כשהדבר המבדיל בין **ב** ל**א** הוא הלכה למשה מסיני. לעמת זאת אחת היא, אם הדבר המבדיל בין **א** ל**ב** הוא הל״מ, אם רק חומרת ה**א** והרשם המיוחד של **ב** אינם הלכה למשה מסיני [3]). מבארי המדות מבארים זאת על פי הרכב באמרם, חומרת המלמד (—כ) ב**א** וחומרת הלמד (—ה) ב**ב**, או קולת המלמד (כ) ב**א** וחומרת הלמד (ה) ב**ב**, לא יתכן שתהיינה הל״מ. את הענין הזה באר לכל פרטיו ר׳ אהרן אבן חיים, בהפיצו אור בהיר על המשנה בדברי הקירתו.

יודעים אנו איפא מה שיתכן להיות הקדמה לקו״ח ומה שלא יתכן; אולם על מה נוסדה תולדת הדין במדת הקו״ח? עד כמה יש לנו הצדקה לדון מן הנגוד שבין שני דברים על שוים החלקי? את פתרון השאלה הזאת

---

[1]) ההבדל כבר נמצא אצל בעלי התוספות, קידושין ד״ד ע״ב ד״ה מה ליבמה, ב״ק דכ״ה ע״א ד״ה אדון, ובמקומות רבים אחרים, אבל התוארים נתקבלו רק לאט לאט, ע״י ס׳ הליכות עולם.

[2]) אמנם רק לדעת הבבלי, לפי הירושלמי קידושין פ״א, ה״ב, וספרי במדבר פ׳ קכ״ז אין הדבר כן. שם לא יבדיל ר׳ ישמעאל בין חולין לקדשים. ביותר צריך לשום לב לדברי ר׳ יוחנן בבבלי זבחים דמ״ט ע״ב: האומר: בכל התורה כולה למידין למד מן הלמד חוץ מן הקדשים שאין דנין מן הלמד. עיי׳ הרב ד״ר האָפּמאַן בהקדמתו למדרשי ההלכה צד 7. עוד אשוב לדבר בזה במקום הראוי.

[3]) המקור לזה היא המשנה בנזיר פ״ז ה״ד, שהבבלי דף נ״ז ע״א מבארה בר׳ שורות.

נסה ג״כ ר׳ אהרן אבן חיים; ומה שגם בזה יש לו באור בשני אפנים, לא יקפה שכרו. האפן הא׳ הוא: מה שעושה את הנגוד שבין שני דברים ליסוד הקו״ח הוא החק, שכל דבר ראוי שיקרב אל דומהו. עפ״י דין, הושב היא, יכולים אנו לדרוש כי בכל דבר תהיה אחדות פנימית, דהיינו — כמובן לפי מושג התורה — שיהיה בכל פרטיו או חמיר או קל. **א** שיש לו —ה׳ וגם —ב׳ איננו אמנם רק הנגוד ל**ב**, אלא גם יוצא היא מכלל החק הזה, אחרי שאין בו אותה האחדות, שיש בו צד של קולא וצד של חומרא המתנגדים זה לזה. אבל דוקא מן העובדא הזו, שהב׳ השלילי נמצא אצלו ביחד עם הה׳ החיובי, אנו דנין, כי עאכו״כ צריך שימצא אצל הה׳ השלילי. מנקודת ההשקפה, כי כל דבר ראוי שיקרב אל דומהו, יכולים היינו להשוב, כי הה׳ החיובי ימשוך אחריו את הב׳ כחיובי וה׳ השלילי ימשוך אחריו גם את ב׳ כשלילי; ואם יוצאים אנו למרות כל השערותינו, כי —ב׳ גדול כחו מאשר יוכל להיות נדחה מפני +ה׳, עלינו לדון בהכרה, כי עאכו״כ שימצא —ב׳ במקום אשר יהרוש —ה׳ את מציאותו. רוצים אנו, לפי ההנחה שהחק „כל דבר ראוי שיקרב אל דומהו״ נוהג גם הכא, להודות בכל לב, כי תוצאת המשא והמתן הזה היא, כי **ב** שהוא שלילי בה׳ צריך שיהיה שלילי גם בב׳. אבל כשר׳ אהרן אבן חיים קורא לה׳ שהוא הנגוד בין **א** ו**ב** בשם גבול אמצעי ועל פיו יעשה את הקו״ח להקש מופתי, עלינו למחות בכל עוז כנגד השמוש בתוארים המלאכתיים של חכמת ההגיון שלא כהוגן; כי ללמוד מן ההקדמות, כמו שיעריכן ר׳ אהרן אבן חיים, שיש ל**ב**—ב׳, זה הוא הקש מעורר שחוק בין חכמי ההגיון.

א ו**ב** מתנגדים בה׳.
א עם היותו חיובי בה׳, הוא שלילי בב׳.

ב שוה בפרטיו, מפני ששלילי הוא בה׳ ושלילי בב׳.

לא כן. עלינו להגיד ולחזור ולהגיד עד בלי די: +ה׳ למרות הנגוד המתואר על ידו איננו גבול אמצעי בין **א** ו**ב**; הגבול האמצעי הן הנה כל החומרות האפשרות שב**א**, אשר נתארן לנו, למען נחזיק לע״ע בשטת הכנסת המינים תחת הסוג (סובסומטיאָנס-טהעאָריע) כנכללות בחומרותיו של **ב**, באופן שכל אחת החומרות של **א** תמצא גם ב**ב**, ובזה יהיה החק „כל דבר ראוי שיקרב אל דומהו״ ביחס אל הקו״ח כלא היה; אי אפשר בשום אפן להחליט, כי —ב׳ הוא הומרא יחידה ב**א** אשר כחה גדול כל כך שלא תדחה מפני +ה׳; להפך עלינו להניה, כי ב**א** נמצאות הרבה חומרות מלבד ב׳ עד לאין מספר; ואם כל אותן החומרות הרבות לא יכלו לדחות את הקולא האחת +ה׳, בלתי נמנע הוא למצער, כי תשאר הקולא +ב׳ ב**ב**, למרות ההימרא —ה׳ ויתר

החומרות —ג—ד—ה וכו'. מוכח מזה, כי תורת הנגוד תגיע באפן היותר טוב לתולדה אפשרית, בכל אופן לא לאמתית הנעלה מכל ספק.

אבל ר' אהרן אבן חיים איננו מסתפק במה שהעמיד את הקו"ח על החק של שווי ויבנה לו שטה המבארת את תורתו לכל פרטיה; הוא הסכין לבאר הכל בשני פנים ועל כן ראה חוב לעצמו להעמיד עוד תורה שניה, בהשתמשו בחוק של סבה ומסובב ובשלשת הכללים האלה: א) כל דבר תלוי בסבתו. ב) כל סבה תתיחס אל הדבר המסובב ממנה [1]. במקום אשר תמצא הסבה ימצא בהכרח גם המסובב: ג) בהעדר הסבה יעדר גם המסובב. והנה מוצאים אנו **בא** חומרא (—ג), אשר בהכרח יחשב רצון נותן התורה לסבה לה, אחרי שהקולא (—ק) **בא** אי אפשר לחשוב לסבה: אם תמצא איפא החומרא —ג במקום שאין לה שום סבה טבעית, עאכו"כ שתמצא במקום שהסבה הגורמת מציאותה (—ק) נמצאה **בב** בתור חומרא. [2] יכולים אנו לפטור את עצמנו מלבחון את שלשת הכללים שהעמיד ר' אהרן אבן חיים אם נכונים הם. איננו חפצים נ"כ להעיר, כי ההנחה, שיש איזו פעולה בלי

---

[1]) כי כל סבה, לפי דברי ראב"ח, תסובב דבר הדומה לה; ושום דבר לא יהיה סבה להפכו; הקולא לא תסובב חומרא וההומרא לא תסובב קולא, ולא- עוד אלא שהחומרא לא תסובב איזו חומרא כל שהוא, רק חומרא המתיחסת אליה.

[2]) ועתה נחזור לבאר דרך אחר, בו יתבאר על אפן אחר, כל מה שבארנו בדרך הראשון, ולזה צריך להקדים, מדת הקו"ח בנויה על שלש הקדמות מוסכמות, והם אלו, האחת, שכל דבר תלוי בסבותיו, והב', שכל סבה תתיחס למסובב ממנה ולא כל דבר יהיה סבה לכל דבר, וכ"ש שלא יהיה הדבר סבה להפכו, כמו שתהיה הקולא סבה להומרא, או בהפך, וגם לא כל חומרא תהיה סבה להומרא, אלא להומרא המתיחסת אליה. והג' כי בהמצא הסבה כאשר תהיה הסבה עצמות, בהכרח ימצא המסובב, וכן גם כן העדר הסבה יורה על העדר המסובב, וכן בהפך, ולזה נבאר ונאמר סבה ההקדמה הראשונה (!), כאשר נמצא חומרא מה בנושא אחד, אשר לדעתנו הוא משולל מן הסבה, אשר הוא סבה לאותה חומרא, נדין בחוזק אותה החומרא, ונאמר מכח היתרון שאחר שהיא הוקה כ"כ אותה החומרא שנמצאת בנושא המשולל מן הסבה, שדין הוא שתמצא בנושא, אשר בו הסבה אליה, ומה שלא ביארה התורה זה בו, הנה הוא מפני שבאן שנמצאת הסבה אצל המסובב, כי במצא הסבה כהכרח ימצא המסובב, אמנם בנושא הראשון המשולל מן הסבה, שם הוצרך לבארו, כי להוזק החומרא (!) תמצא גם במקום שלא יהיה סבה אליה, המשל הנה הומרת ב' מצאנוה בראובן, בהיותו משולל מחומרת א', אשר הוא אצלינו (?) סבה עצמות אליה, ולזה נדין ונאמר, שדין הוא שתמצא בשמעון, אשר נמצא בו הסבה (?) והוא חומרת א', ולא יבטל דברנו זה, היות נמצא חומרת ב' בראובן עם העדר הסבה, כי כל עוד שלא נמצא חומרא בראובן, לתלות בה זאת הנמצאת בו, נאמר שבה החומרא חייב זה, עד שנמצאת עם העדר הסבה, הדין הוא שכש"כ שתמצא במציאות הסבה (קו"ח ב' י').

שום סבה טבעית שבאה רק ברצון הבורא לבדו, סותרת את הכלל הראשון; הננו מרשים לנו לשאול רק זאת: מה יכריחנו להשוב את היחס שבין +ה ו+כ ליחס של סבה ומסובב כב? ראוי להתבונן מצד הבונת הנפש, באיזו תחבולות משתמש בעל „מדות אהרן" למצא סעד וחזק לתורתו. הוא לא ירגיש, כי נלחם הוא נגד דעת עצמו; הוא שוכח כי רק מה שאין לו יסוד בו בעצמו צריך לבקש לו סעד מחוץ, וכל סעד הדש הבא מן החוץ מעיד על האפס הפנימי שבדבר; ולפי זה כל מה שמרבה ומאריך ר' אהרן אבן חיים במו"מ ובפלסופיא תתחזק בלבנו ההוכחה, כי הקו"ח איננו בשום אפן „דין עפ"י הנגוד" [1]). השטות תהיינה לאין ואפס; מכל הבנין המתנשא כמו רמים ישארו רק גבולי הקו"ח וכל זמן שלא יעלה בידינו לשנות את פני הגבולים האלה להקדמות אמתיות, להקדמה ראשונה ושניה, יהיו הפרטים בידינו רק חלקים נפרדים, אשר יחסר להם כל קשר רוחני. אולם אין אנו מכירים עוד את כל פרטי הקו"ח, ועלינו לשוב אל גבולותיו, אחרי שעלינו להכיר את כל הפרטים הנוגעים למהותו. התוארים המלאכתיים לידוע ולבלתי־ידוע, „מלמד" ו„למד" ולפי זה גם התוארים חומרת המלמד, קולת המלמד, וחומרת הלמד המה לנו מידי המבארים וחכמי המדות, או ממפרשי התלמוד הבבלי. אולם ראוי להעיר, כי התלמוד בעצמו המתאר את פעולת המחשבה גם בקו"ח, גם בג"ש, גם במ"מ [2]) במלת „דין", מבדיל אצל הקו"ח רק שני חלקים ראשיים. האמוראים מדברים בפירוש רק מ„עיקרא דדינא" ו„מסוף דינא" [3]). ובזה הם קרובים יותר אלינו המדברים מהקדמה ראשונה ושניה. מהתנאים נשארו לנו רק שני תוארים לגבולי הקו"ח: „נדון" למה שהוא נשוא בהקדמות ו„בא מן הדין" לתולדה היוצאה מן הדין. כלל שמו החכמים [4]) או יותר נכון קבעו את המדה „דיו לבא מן הדין להיות

---

[1]) כן יקראהו גם הירשפעלד (שם 219).

[2]) בספרא נמצא גם התואר „שהיה ברין" אצל „מה מצינו"; עי' מצורע פרשה ג', ה"ב; פרשה ד', ה"ו; פרשה ז', ה"ז ה"ט; פרק ז' ה"ו.

[3]) עי' חולין דקי"ד ע"א. רש"י ד"ה מעיקרא דדינא וז"ל: ולהכי נקיט מעיקרא דדינא פירכא, משום דפעמים מקשה על סוף הדין וכו'. ועי' עוד מנחות ד"ו ע"א. וקידושין ד"ד ע"ב רש"י ד"ה מעיקרא דדינא, שאינו מראה אמנם על סוף [דינא, לעומת זאת הוא נותן לדבריו יתר באור וז"ל: מעיקרא דדינא ממקום שאתה בא ללמוד, דהיינו אמה העבריה יש להשיב, ולהכי קאמר מעיקרא דדינא פירכא, שהתשובה שהשיב בתחלה יבמה תוכיח לאו מעיקרא דדינא אתיא, אלא ממקום אחר, ועכ"ל.

[4]) בב"ק פ"ב מ"ד הם דברי חכמים. בנדה פ"ד מ"ו ר' אליעזר הוא המחזיק במדת „דיו" ועי' גם זבחים פ"ז מ"ו.

בנדון", דהיינו, אי אפשר שיהיה בתולדה יותר ממה שיש בהקדמות". הירשפעלד (שם צד 227) המתרגם את הכלל הזה במלים האלה: „דיו לבא מן ההקש הזה (!) להיות דומה להקדמה האמצעית", קורא לזאת „הגבלה", יען כי, לפי דבריו, תבא ע"י זה הגבלה בהוספה על חוקי התורה. אם לא יתכן יותר לכנות את הכלל הזה במלת „צמצום" (רעסטריקציא בלע"ז) לא אחפץ לחקור עתה, אחרי שנראה בעיני יותר טוב מטעמים שונים להחזיק בתואר העברי ולדבר לע"ע רק ממדת „דיו". מה הוא תכונת המדה הזאת? בבריתא הנקראה על שמו של ר' ישמעאל, שבאו בה דוגמאות שונות לבאור כל אחת מי"ג המדות, מדבר הוא ממדת דיו כאלו היתה עתיקה כהקו"ח לא רק בשמה אלא גם במהותה. ואין בזה נפקותא גדולה להיות שהמבארים חושבים את השם עצמו לעתיק ימים. הן לא יחפצו לדעת מאומה מהתפתחות תולדית בכלל ומה גם מהתפתחותו של איזה חק הגיוני בפרט. ובכל זאת התואר „קל וחומר" מוכיח, כי פעולת המחשבה, אשר אנו קוראים לה בשם „דין", התפתחה גם אצלנו במשך הזמנים, אחרי שהשתמשו בה לדרישת התורה. לפי תכונתו הנהו הקו"ח לא רק קבלה מסיני, אך גם קדום הוא בזמן הרבה, הרבה מאד למתן התורה בסיני; הלא התלמוד בעצמו מונה דיני קו"ח של אחי יוסף ומרע"ה לפני פרעה בתוך יתר הקו"ח הנמצאים בתורה. מה שאנו נעמוד עליו בזה, הוא לא מהותו של הקו"ח אלא השם בלבד. מתי נמצא השם קו"ח בראשונה? וכן הוא הדין עם „דיו". אין כל ספק, כי לפי מהותו של הדין לא יתכן שיהיה בתולדה יותר מהנמצא בהקדמות. אבל השאלה היא, מתי נולד ההכרה להגביל את הידוע והמוסכם בעיני כל מכבר. אולם אלה הן שאלות אשר תוכלנה לעלות עתה, אבל עוד רחוק מאתנו פתרונן. פה אין לנו אלא להכיר את השקפת המפרשים על אדות הקו"ח, ולכן די היא להחליט את העובדא, כי להתפתחות תולדית אין כל רמז בדבריהם. הנני מסתפק איפא פה בבאור תורתו של הקו"ח, אבל בטרם אגש להאיר את המושג „דיו" ולברר את כל פרטי החומר המקורי הנוגע לו, הנני מרשה לי לשאול, אם תורת־הנגיד תתן לנו איזה סמך כל שהוא, לשום את +ג הידוע בא בתור כפול ומכופל בב? עד עתה לא יכלנו אף להוכח כי התורה הזאת תכריחני לשום את +ג הפשוט אשר בב בתור מכ"ח; ומה יצדיקנו לפתע פתאום להרבות כחו של +ג בב? מי זה יכול וביד מי הרשות להשוב פה על אדות ההכרה לצמצם את רבוי כחו של +ג. צריכים רק להתבונן בשום לב אל השאלה הזאת בכל עצם תקפה, ויצאה לנו ההוכחה כי המושג „דיו" במובן זה דהיינו בתור צמצום כחן של חומרא או קולא יותר גדולה אי אפשר שיהא מונה במהותו של הקו"ח. ואם בכל זאת נאמר בבריתא דר' ישמעאל:

מקו"ח [1] כיצד, ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים· קול והומר לשכינה ארבעה עשר יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, תסגר מרים שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף" אז יודה כל איש שאין לפניו משא פנים, כי לפי משמעות הכתוב קביעת ענשה של מרים לא באה כלל להגביל שלא יהיה גדול מזה, אחרי שיותר קרוב הוא לחשוב את קביעת הענש כיוצאת בהכרה מן הכלל „אין עונשין מן הדין". הלא אם עונשין שבאין מן הדין בין מק"ו, בין ממדה אחרת שנקראת דין, אינם נוהגים בפועל, הן לא נענשה כלל מרים אחות משה אלמלא צוהו ד': תסגר שבעת ימים ואחר תאסף. הדבר הנחשב לחטא נגד האב הוא בלי ספק גם נגד ד' למצער חטא, ואולי גם עון כבד, עון שאין לו בכלל כפרה ע"י כל הסגר שבעולם. מי שאיננו עומד תחת השפעת פירוש התורה ההלכותי לא ימצא בודאי במאמר תסגר שבעת ימים וכו' יותר מתשובת ד' שהשיב למשה המתפלל בעד אחותו כי תשוב להרפא במהרה. אמנם בדרך נס יכולה היתה מרים להרפא תכף ומיד מצרעתה, שדרכה להרפא רק אחרי מספר שבועות אחדים; אבל גם ד' איננו עושה נסים שלא לצרך, והוא מנחם את משה ומבטיחו [2], כי צרעתה של מרים תמהר להרפא במשך הזמן היותר קצר ואחרי שבוע אחד תצא מכלאה. מרים היתה מצורעת; עפ"י חוקות התורה (ויקרא י"ג) היה לנהוג בה כמשפט כל המנוגעים. כי בא הצרעת כעונש מיד ד', זאת לא יכלה בשום אפן להשפיע על הכהן [3] בבאו לראות את הנגע; בהיות לנגע כעבור שבעת ימים אותות טהרה, על הכהן היה לטהרה ולשלחה מכלאה, יהיה איזה טעם שיהיה לבואה כמצורעת אל מחוץ למחנה איך תוכל איפא לעלות על לבני המחשבה בדבר היכלת להגדיל העונש בידי אדם, אחרי שהדבר שאנו דנין עליו איננו מסור כלל ביד הדינים, כי אם עונש הוא בידי שמים? למותר

[1]) בהקדמה לספרא, בב"ק דכ"ה ע"א ב"ב דקי"ד. וזבחים דס"ט ע"ב לשון הבריתא הוא: מדין קו"ה; הבקרת בגוף הענין תמצא לה מקום להלן.

[2]) עי' מה שכתוב באדר"נ וז"ל: באותה שעה א"ל הקב"ה למשה, אלו מלך נזף בה, אלו אביה נזף בה, היה לה שתכלם שבעת ימים, אני שאני מלך מלכי המלכים (על אחת כמה וכמה), לא דין הוא שתכלם ארבעה עשר יום, אלא למענך מחול לה שנא' ויאמר ד' אל משה ואביה וכו'. כי נתערבו פה שתי צורות שונות של דין, נעלם מעיני הה' שיכטר.

[3]) עי' נגעים ב' ה'; השאלה מי זה היה, אשר הסגיר, טמא או טהר את מרים אליבא דר' מאיר המתנגד לדעת החכמים כי כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו ודורש כי לא יראה גם נגעי קרוביו, על השאלה יש להשיב, כי המחלקת שבין החכמים ור"מ איננה בדבר חרצת המשפט, אך בדבר החלטת סימני הטומאה בלבד. ועי' עוד בספרי (שם) הקב"ה הסגירה, הקב"ה טימאה והקב"ה טיהרה.

היא איפא להזכיר את המעשה כמו שהיה, והכל צריכים להודות בלי פקפוק, כי במשמעות הפשוטה של המקרא הזה אשר לפנינו אין שום דבר שירמוז על כללו של „דיו“: יכולים אנו לפי זה להחליט, מבלי לחוש להתנגדות אמתית, כי רק אז הובא הכתוב הזה בפירוש התורה ההלכתי לראיה, אחרי שנדון היה להדן מן התורה, לא על איזה הק שאין בו שום יוצא מן הכלל, אלא על איזה כלל שהתנגדו לו ולא הכירו את ערכו ולהוכיח את צדקתו. השאלה היא איפא, אם היתה מתחלה תעודת ה„דיו“ להגדיל מראש את האפשרית שיגדל כחו של ק״ו בכב, או אם היתה מטרתו אחרת לגמרי. לאשרנו יש לנו שני מקורות קדומים בזמן לבריתא דר׳ ישמעאל, שאנו מוצאים בהם כללו של „דיו“: המשנה דנדה פ״ד, מ״ו שבה חולק ר׳ אליעזר על החכמים וב״ק פ״ב מ״ה שהחכמים חולקים בה על ר׳ טרפון בכח „דיו“. המחלקת בנדה בלי ספק קדמה בזמן מזו שבב״ק, לא מפני שר׳ אליעזר היה בדור קדום, כי אם, כמו שאוכיח בחלק השני מספרי זה, מפני שיש למשנה בב״ק ערך של צעד קדימה מזו שבנדה: ובכל זאת נראה בעיני יותר, לא מטעם היופי אלא מטעם שיסכון יותר לתכליתנו להפיץ אור על המושג „דיו“ בעזרת המשנה בב״ק. וז״ל המשנה: שור המזיק ברשות הניזק כיצד, נגח נגף נשך רבץ בעט, ברה״ר משלם חצי נזק, ברשות הניזק, ר׳ טרפון אומר, נזק שלם, וחכמים אומרים, חצי נזק, אמר להם ר׳ טרפון, ומה במקום שהקל על השן ברה״ר שהוא פטור, החמיר עליהם ברשות הניזק, לשלם נזק שלם, מקום שהחמיר על הקרן ברה״ר, לשלם חצי נזק, אינו דין שנחמיר עליה ברשות הניזק, לשלם נזק שלם, אמרו לו, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, מה ברה״ר חצי נזק, אף ברשות הניזק חצי נזק, אמר להם, אף אני לא אדון קרן מקרן, אני אדון קרן מרגל, ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה״ר, החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק, אינו דין שנחמיר בקרן, א״ל דיו לבא מן הדין להיות כנידון, מה ברה״ר חצי נזק, אף ברשות הניזק, חצי נזק, ע״כ. ישנם פה שני מינים של היזק, האחד הוא היזק השור בקרניו, והשני היזק ע״י אכילת הבהמה ודריסתה בשדה, מפני הקצור אכנה את האחרונה בשם היזק מצוי והראשון בשם היזק שאינו מצוי [1]. בתורה ידובר על דבר ההיזק המשונה בשמות כ״א, ל״ה—ו׳, וע״ד ההיזק המצוי שם כ״ב, ד׳; על הראשון שעלינו לתארו

---

[1]) אני מוצא סמך לשמות האלה בתלמוד: „קרן משונה“ ו„רגל היזקו מצוי“. הירשפעלד שאינו מצטין בהעתקת תוארים מלאכתיים מן התלמוד הצליח בזה עוד פחות מאשר הכבין; הוא קורא לקרן היזק בחוקה ולשן ורגל היזק ברצון. אולם אין לשבוה כי כפרו היה הראשון בשפת אשכנז אשר עסק בחומר התלמודי ועלינו להכיר לו בתור הראשון טובה רבה, כי עומד הוא על מצב שלפני הבקרת, זאת היא אשמת זמננו.

לנו לכאורה ברשות הרבים צותה התורה בפעם הראשונה השניה והשלישית חצי נזק, ועל השני שנעשה ברשותו של הניזק נזק שלם. והנה תתעורר השאלה, איזה נזק משלמין על היזק משונה ברשות הניזק, ופליגי ביה ר׳ טרפון והכמים; לדעת ר״ט אין הבדל בין היזק מצוי להיזק משונה ברשות הניזק, או במלים אחרות, בשניהם משלמים נזק שלם: והכ״א בהיזק משונה אין להבדיל בין רשות הרבים לרשות הניזק, בשניהם משלמים חצי נזק. ר׳ טרפון מהוה את דעתו כאילו היתה תולדה שיצאה מדין הקדמות אמתיות. הוא דן מן ההיזק המצוי **א** על ההיזק המשונה **ב** בההליטו כי ה́, יהיה, הוא חיובי לגבי **א**, מפני שחצי הנזק צריך להחשב לקולא. וכ, היינו יהי״ג, הוא שלילי לגבי **א** בהשבנו את הנזק השלם להומרא. אם יהיה איפא ה́ שלילי לגבי **ב**, אחרי שחצי הנזק הוא אצלו הומרא, איך יתכן שלא יהיה ג ג׳ב שלילי לגבי **ב** ושלא ישולם נזק שלם בהיזק משונה ברשות הניזק. בטרם נשים עין על תשובת ההכמים החולקים על הדין הזה, ננסה להלביש את הקו״ה של ר׳ טרפון את הצורה שהראינו למעלה. זאת נעשה על נקלה; אולם אם נשתמש בצורה

א+ה́−ג

ב−ה́

ב−ג

לענין שלפנינו, אם נקרא, **א** הוא פטור מתשלומין בה́ ומשלם נזק שלם בג, ו**ב** משלם בה́ חצי נזק, אז נראה, כי דבר זה איננו עולה פה יפה, יען כי, לפי סגנונו של ר׳ אהרן אבן חיים, הנגוד שבין **א** ו**ב** איננו אלא זה, שא איננו משלם בה́ כלום ו**ב** חייב לשלם בג; כי אותו **ב** בעצמי משלם בג חצי נזק, זה איננו מעלה ואיננו מוריד ויכולים אנו לדון לפי זה: **א** פטור מתשלומין בה́ וחייב ב**ב**, **ב** משלם בה́ וכש״כ ב**ב**, אבל בכל אפן לא כמו שנסה טרפון לדון: **א** פטור בה́ ומשלם נזק שלם בג, **ב** משלם בה́ חצי נזק וכש״כ שמשלם בג נזק שלם: כי תורת הנגוד תרשנו לדון רק כי **ב** חייב בתשלומין במקום שמשלם **א**, אבל בשום אפן לא יתכן כי ישלם אותו הנזק שישלם **א**, וזאת היא תשובת החכמים על הקו״ח של ר׳ טרפון: דיו לבא מן הדין להיות כנדון, הנזק שמשלם **ב** בג אי אפשר שיהיה גדול מאשר הנהו בה́; די לך, אומרים לו, במה שאתה יכול להון כי **ב** משלם בג; להון על כמות הנזק שהוא משלם תהסרנה לנו ההקדמות. ר׳ טרפון דן שני דינים כאחד, ולזאת מתנגדים ההכמים. כבר פה אנו רואים איפא. כי „דיו" בעיקרו מתנגד לדין הכפול. אולם ר׳ טרפון סובר להיות התשובה לגמרי

במה שהוא משנה את הקו״ח ונותן לו צורה אחרת. הוא איננו דן עוד מהיזק מצוי על המשונה כי אם מרשות הרבים, **א**, על רשות הניזק, **ב**, לגבי **א** הזה ההיזק המצוי הוא ה׳ בתור קולא מפאת שהוא פטור מתשלומין, וההיזק המשונה הוא ג׳ בתור חומרא מפאת חיובו לשלם חצי נזק: לגבי **ב** ההיזק המצוי הוא חומרא מפאת חיובו לשלם נזק שלם. והנה גם הפעם יש לנו בקו״ח החדש של ר׳ טרפון הצורה הנודעה שלנו

א+ה׳—ג׳
ב—ה׳
―――
ב—ג׳

אבל קריאתנו בה היא שונה לגמרי, הננו קוראים: לגבי **א** הה׳ הוא חיובי, יען כי הוא פטור מתשלומין, לגבי **ב** הה׳ הוא שלילי, יען כי עליו לשלם נזק שלם. והנה סובר ר׳ טרפון שאפשר לדון, כי גם ג׳ בב **ב** הוא שלילי באותו מובן שהה׳ הוא שלילי, או במלים אחרות, כי ג׳ משלם ב**ב** כמו ה׳ ג״כ נזק שלם. הדין הזה נראה צודק לפי תורת ר׳ אהרן אבן חיים, יען כי, בהיות מן הראוי שיקרב כל דבר אל דומהו וכל סבה תתיחס אל הדבר המסובב ממנה, מן הראוי הוא ג״כ, אם לא נאמר שהוא מכרה דוקא, כי —ה׳ גם —ג׳ יהיו שוים בכל דבר לגבי **ב**, אבל החכמים אינם מסכימים גם לדעה הזאת; ר׳ טרפון השב להוות את התשובה נגד דינו הראשון בשנותו את צורת ההקדמה השניה; הוא חשב כי מספיק הוא לכלל „דיו״ אם תהיינה ההקדמה השניה והתולדה שוות בתכנן; דעתו היתה, כי הכלל „דיו לבא מן הדין להיות כנדון״ נאמרה אך ורק ביחס אל ההקדמה השניה והשם „נידון״ היא תואר רק „לסוף דינא״. לזאת ילמדוהו החכמים אחרת; הם מוסיפים להחליט, כי הנגוד שבין **א** וב**ב** מיסב על ה׳ רק בזה, שה׳ היא חיובי לגבי **א** ושלילי לגבי **ב**, שה׳ פטור מתשלומין ב**א** וחייב ב**ב**; תכנו של ה׳ ב**ב** איננו חשוב כל עיקר, יען כי אין אנו דנים על יסוד הנגוד הזה אלא זאת בלבד, שג׳ הוא שלילי גם לגבי **ב**, או במלים אחרות שאי אפשר שיהיה לג׳ לגבי **ב** תכן אחר מאשר לגבי **א**, לפי זה מסקנת החכמים היא במשא ומתן זה, כי השם „נדון״ איננו מתאר רק את ההקדמה הראשונה אלא גם השניה, או כמו שרגילים לאמר המפרשים למבארי המדות, אמרינן „דיו״ לא רק אסוף דינא אלא גם אריש דינא. בעיקר הדבר משיבים החכמים על דינו השני של ר׳ טרפון כמו שהשיבוהו על הראשון, בהוכיחם אותו כי יש בזה שני דינים, האחד בלמדו ג׳ ל**ב** והשני בהשוותו ב**ב** את תכנו של —ג׳ לתכנו של —ה׳. זה לא יתכן, אחרי שההקדמות מספיקות רק לדין הראשון ובשום אפן אינן מספיקות לדין השני.

מנקודת ההשקפה הזאת [1], יכולים אנו להבין בכל אפן, כי לפי סוגית התלמוד סבר ר׳ טרפון „במקום דאפריך ק״ו לית ליה דיו״, מפני שעומד הוא על דעתו כי באמת לא דן אלא דין אחר; כי לשום את —כ בב או בלשון גרידא להייב גם על היזק משונה ברשות הניזק הצי נזק, אין אנו צריכים ק״ו, זהו דבר היוצא לנו מן הכתוב.

מן הדברים האלה יכיר כל איש הכרה ברורה, כי המושג „דיו״ איננו יכול בשביל זה להחשב כהלק מעצם הקו״ה, אהרי שאצל הקו״ה, לפי שטת המבארים, הנגוד הוא העיקר, בעוד שהמושג „דיו״ יולד רק אז כשאנו עסוקים לא רק בחיובו של ה ושלילתו, כי אם גם בתכנו של —ה. ובה במדה תגדל בלב כל איש ההכרה, כי הכלל „דיו״ שהחכמים משיבים בו על דברי ר׳ טרפון אינו בא לעצור בעד הפצו להרבות כהו של —כ בב אלא בעד הפצו להגדיל ערכו של —כ עד שיהא שוה בתכנו ל—ה; ואולם לא עלה על דעת ר׳ טרפון, שאינו שם לב לפעמים לכלל „דיו״, להרבות כהו של —כ בב מאשר הנהו בא, במקום אשר תכנו של —ה בב איננו מוגבל כל צרכו. לפי השקפת ר׳ טרפון בנוגע למושג „דיו״ אי אפשר שיהיה לנו המקרא במדבר י״ב י״ד לדוגמא; אהרי כי —ה בא, דהיינו תכן הנגוד שבין השכינה ובין האדם איננו נותן לנו אף במקצת ידים להרבות כהו של —כ בב מאשר הנהו בא [2], במלים אחרות, מדת „דיו״ כמו שיצאה לנו בברייתא דר׳ ישמעאל מן המקרא במדבר (שם), היא תולדת ק״ו שנוסד לא על הנגוד של איכות בין ההיוב והשלילה, אלא על הנגוד המתואר ע״י התכן והכמות.

זאת לא הכירו החכמים המבארים, ור׳ אהרן אבן חיים, התוריי ביתר שאת וביתר עוז, מרחיק ללכת בחפצו לעשות מצד אחד את רבוי כחו של —כ בב לדבר הכרחי עפ״י ההגיון בכל אפן ומצד שני את הגבלת התולדה בקו״ה להק המונה ביפוי כחה של התורה. מובן מאליו הוא, לפי דעתו, כי אם נדון על פי הנגוד שיש לא וב בה מן —כ שבא על —כ שבב, יהיה אותו —כ גדול בערכו ממה שהנהו בא, יען כי, אם ישאר —כ בב באיתה המדרגה שיש לו בא, אין עוד ל־+ה בא שום ערך. אהות משה מן הדין צריכה היתה להסגר י״ד ימים. זאת היתה דרישת ההגיון רק האלהים בעצמו חשך מלעשית בה את המשפט שיצא מדין קו״ה נדון כהלכה, בהוריותו

---

[1]) ועי׳ להלן בהלק ד׳ פ״ד ע״ד הורת הדין בק״ו.

[2]) כל הנסיונות של בעלי התוספות בב״ק (שם, ד״ה קו״ה) להסביר כי —כ בב הוא י״ד יום, לא הצליהו, כפל העונש יצא להם אך מן ההשואה עם הצי הנזק ונזק שלם. ועי׳ להלן פירוש הרלב״ג.

אותנו לדעת, כי הומ־ת **ב** תשאר באותה המדרגה שה־א **בא**, [1] **ב** הוא הצד התובע, **א** הצד הנותן; והנה אמנם תובע **ב** למצער פי שנים מהחומ־א שיש לו, על **ב** להסתפק באותו —כ שאנו מוצאים **בא**, ר׳ אה־ן אבן ח־יים רואה מעלה יתרה בבאור זה, בהשבו כי הצליה לתת בזה טעם למדת „ד־יו" בשני מיני הקו״ה, ק״ו של דין וק״ו של סברא, באפן שיתיר כל הספקות של השכל המבקר. אמנם צדק בדבר אחד, במה שהוא מתנגד לדעת ר׳ יוסף אלמושנינא ההושב כי אין ללמוד „דיו" מן התורה אלא לקו״ה של סב־א בלבד [2].

כאשר ראינו ממהלקת ההכמים ור׳ טרפון יש למדת „דיו" שתי צורות, כי הנה בהורותה על היהס שבין הלמד והמלמד, ובכל קו״ח יש לנו בדיוק שני גבולים ידועים, שני מלמדים, —כ **בא** ו—ה **כב**, לפי זה נחוץ להגביל את —כ שב**ב** גם על —ה **בב** גם על —כ **בא**, בקו״ה הנמצא במקרא הנזכר (במדבר שם) יש לנו דוגמא של „דיו אריש דינא", יען כי בו מגבילים —כ **נב** ל—ה **בא**: ובמהלקת הנזכרה אנו מיצאים „דיו אריש דינא" ו„דיו אסוף דינא", כי השנוי שעושה ר׳ טרפון בצורת הקו״ח מקורו במה שהוא עמל להשוות —כ **כב** ל-ה **בב**, לפי זה נהיה לשהיק אם נחפין לראות במחלקת

[1]) מדות אהרן ק״ו ב׳ ה׳ וז״ל: בהגבלת התולדה בק״ו הסברא מחייבת, שאם נרצה לדון הומרא לחמור מן הקל, שלא יספיק לנו להעתיק לו אותה החומרא באותה המדרגה, אשר היא בקל, אלא שנוסיף בלמד המדרגה מה באותה החומרא, שאל״כ מה יוסיף לו א״כ החומרא, ולזה נאמר, שאם המלמד שהוא קל, יש לו מדרגה אחת מחומרא בדבר אחד, שהלמד שהוא חמור באותו הדבר, יהי׳ לו ב׳ מדרגות בזאת החומרא, וטעם גדול יש בסברא בדבר הזה, וזה שאחר שהקל בקולא הנמצאה בו, הדוחה ממנו החומרא עכ״ז יש לו מדרגה זו מן החומרא, דין הוא שהלמד אשר הוא מנגד אליו, והוא שהוא חמור באותה קולא המהייבת לו מחומרא שתהיה בו במדרגה יותר עליונה ממה שנמצאת במלמד, אחר שבמלמד קולה שדוחה ובלמד הומרא שמחייבת, והמשל בזה קו״ה דאורייתא שהביא ר׳ ישמעאל לביאור מדה זו, אשר למד חומרת ההסגר לכבוד השכינה מאביה, באומרו שאם על אביה הקל תסגר ז׳ ימים דכ״ש שתסגר בשביל השכינה, ולא ז׳ ימים לחוד אלא בב׳ מדרגות, והם י״ד יום, זה הנראה מן הסברא, אבל אדון האדונים אמר בתורה, שנגביל הלמד ולא יהי׳ לו החומרא אלא במדרגה אשר ה־א במלמד, לזה אמרה (!) שלא תסגר מרים מפני השכינה אלא ז׳ ימים כדין אביה לפי שדיו לבא מן הדין להיות כנדון, ירצה דיו ללמד שיהי׳ כמלמד.

[2]) שם: וכטעם זה כתב מוהר״ר יוסף אלמושנינא ע״ה שהוא לפי שזה הלמד אין לו שום הומרא בתורה בפירוש ולזה די לו שנחמיר עליו מכח הקו״ה, מה שיהי׳ במלמד, אעפ״י שהמלמד קל והוא חמור. — אם נאמר לדקדק אין זה נכון לגמרי, כי בשמות כ״א י״ז „קללת האב" היא במיתה קלה ו„ברכת השם" בויקרא כ״ד ט״ז היא בסקילה.

הזו שהחכמים סבירי להו „דיו״ בשתי הצורות ור׳ טרפון אינו אומר „דיו״ אלא אסיף דינא; כי הנה, אחרי שע״י שנוי הצורה נגיע לידי התאמה גמורה בין —ה׳ ל—ב׳ בב, יהיה ההבדל בין „דיו אריש דינא״ ל„דיו אסוף דינא״ למפרע רק בדמיון בלבד. וע״כ אין עוד כל מקום לשאלה, איך יכלו החכמים להרחיב את גבול ה„דיו״ אסוף דינא, אחרי שמן התורה יוצאת לנו רק ההגבלה אריש דינא. ר׳ טרפון המשנה את צורת הקו״ח מוכיח לנו למדי כי תוכל ההגבלה להיות או בשני חלקי הדין או בכלל אין לה שום טעם ויסוד. אבל תחת שידחה את השאלה הזאת תיכף ומיד מטפל בה ר׳ אהרן אבן חיים בעומקות שהיתה ראויה לדבר יותר השוב. וכאשר הסכין בכל מקום יש לו גם פה שתי תשובות כאחת; ובאמת קשה הוא לפעמים להביא בחשבון את דברי החכם הזה. פעם הוא נותן טעם לשתי הצורות של „דיו״, כי הלמד אף בהיות לו שני מלמדים, לא יתכן בנוגע למה שהוא למד מהם, שיהיה גדול מן הקל שבהם; ופעם שנית הוא מוצא טעמן של שתי הצורות בקו״ה, כי אם נדרוש השתוות בין ב לא ביחס אל —ב׳, אז דרוש עאכו״כ שיהיו כל חלקי ב בתכנם שוים זה לזה. הלא נראה בעליל שר׳ אהרן אבן חיים היה כנפה שיש לו תמיד תרי פיזלי דנורא, ואינו דבר מתמיה שהוא מערב ומבלבל ע״י פטיש הזק באש בינתו ההלכה והאגדה, מובן איפא מאליו, כי היא עמל לבאר גם את המחלקת שבין החכמים ור׳ טרפון בשני אופנים. והנה להתהקות פה על שרשי באוריו אלה לא נוכל מבלי להתרחק — למצער מחקירתנו אשר שמנו לנו למטרה בפרק הזה. עוד נמצא להלן ענין לשוב ולענות במדת „דיו״. מה שמחויבים אנו להטעים פה, היא השיאה שנאחז במצודתה כל מבארינו בלי יוצא מן הכלל, בהחליטם, כי אלמלא „הדיו״ שהם מוצאים בתורה, כל דין שאנו דנים עפ״י קו״ה היה שונה בכללו וכי בלי ההגבלה היה בהכרה בכל דין ±ב׳ לגבי ב גדול בכמותו מן ±ב׳ לגבי א. היתכן, כי היה ברצון התורה להורות דבר מה נגד המחשבה ההגיונית? חוקי המחשבה הנם קבועים בשכל האדם ולפי זה אינם משתנים לעולם. תוצאות המחשבה ההגיונית אינן משתנית במאומה אצל יהודים, נוצרים ועכו״ם. תולדות ההקש של אלה שאין להם מדת „דיו״ כלל אינם שונים אף במקצת מאשר אצלנו. זאת היה ר׳ אהרן אבן חיים, המכנה את הקו״ח בשם הקש מופתי, להכיר היטב ואלמלי עשה זאת, כי אז היתה השקפתו על כל הענין אחרת לגמרי. לא כן, מדת „דיו״ שאנו למדים מן התורה לא באה לשנות את המחשבה ההגיונית; וההפך לשנות את המחשבה ההגיונית הוא הדבר היותר מתנגד להגיון שבעולם, ותורתנו לא היתה אמנם תורת אלקים אלמלא נכתבה ברוח הגיון היותר נשגב וברור. עוד נוכח בהמשך דברינו כי להפך מדת „דיו״ באה לתקן את המחשבה הבלתי הגיונית וכי לא

יתכן לערבב את „התלמודיות" בתלמוד עצמו, כמו שעשה שירר [1]) ב״ב הסדו עם ז׳ המדות של הלל, בהחליטו כי נוכל לראות בהן מין מיוחד של הגיון רבני. זאת ידע גם שירר כי בזמנו של הלל לא שלטה עוד הסכולסטיקא במחשבה היהודית; וע״כ הוא בוחר לאחר את זמן הולדן של ז׳ המדות, מלהניח כי ז׳ המדות האלו התפתחו באפן מיוחד. אמנם, מדת „דיו" בלי ספק לא נמסרה לנו מהלל, אבל בכל זאת יכולה היא לותר על הכבוד הגדול להקרא בשם מין הגיון רבני.

עוד על דבר אחד, אשר נדבר עליו להלן בפרטות, נחוץ שנעיר עליו פה. הנה ראינו, איך נסה ר׳ טרפון להשיב על טענת החכמים, כי נשואו של התולדה צריך שיהיה שוה בתכנו לנשואו של ההקדמה; הוא שנה את פני הקו״ה באפן שעשה את הנגוד השניי +ל —ב **בא** לנגוד ראשי בין **א** ו**ב** ומה שהיה נגוד ראשי בין **א** ו**ב** עשה לנגוד שניי +ל —ב **בא**, קראתי לשנוי הזה בשם שנוי צורת הקו״ח וביחס אל השנוי הזה שוררת אצל המבארים מבוכה נוראה, בהחליפם אותו בשנוי אחר, אשר ידובר על אדותיו להלן. גם מרן ר׳ יוסף קארו בעל „כללי הגמרא" מדבר מזה שר׳ טרפון שנה את הקו״ח הראשון לק״ו של מקומות, הדבר הזה מוסיף להפליאנו, אחרי שגם בקו״ה הראשון נמצאו המלים „ומה במקום" וגם בקו״ח השני נאמרו הנושאים בפירוש. ע״כ הננו מחליטים פעם אחת כי שנוי צורת הקו״ח התלוי רק במדת „דיו" לא יספיק לבטל הטענות שיש להשיב נגדו [2]), והננו באים לעסוק במה שדוחה וסותר את הקו״ה הרעוע ביסודותיו.

2. פירכת הקו״ח.

מהות הקו״ה הוא, כאשר הכרנו למדי מן האמור עד הנה לפי שיטת המבארים הנגוד, דהיינו נגוד כפול בין **א** ו**ב** מצד אחד ובין +ל ו—ב **בא**

---

[1]) דברי ימי היהודים כרך ב׳ מהדורא ג׳ צד 335. ממה שכתבתי בספרי „הגזרה השוה" היה יכול שירר להוכח, כי אין שום יסוד לספק אם נתחברו ז׳ המדות ע״י הלל, וכי לז׳ המדות האלו היתה התפתחות תולדית מיוחדה.

[2]) אמנם נחלקו בזה בעלי התוספות; באפן זה נבין את חלוקת הדעות של התוספות בענין הזה. אי אפשר להטיל ספק כל שהוא בדבר, כי בב״ק דף כ״ה ע״א, ד״ה אני לא אדון לפי דעת התוספות אין השנוי של קו״ח בא לדחות את הפירכא, ואעפי״כ נראה לנו ההפך מזה מהא דב״ק דף כ״ו, ע״א ד״ה אינו דין שחייב. כמו כן יש לדון מקושית התוספות בקידושין דף ד׳ ע״ב ד״ה מה לאמה, כי חשבו את הפירכא אעיקרא דדינא לנדחה ע״י השנוי בק״ו.

מצד שני. התולדה היוצאה מן הנגוד הכפול הזה, **ב**—ג, היא רק אז נעלה על כל ספק, כשיהיו שני הנגודים שהם הנה ההקדמות נגורים בפועל. והנה יתנגד **א** ל**ב** בה́ וכמו כן +ה́ ל—ג ב**א** רק אז כשיהיה ג החומרא או הקולא היחידה הנמצאה ב**א**, בהגלות בו עוד חומרא שניה —ג, —לע״ע נשים לב רק אל הצורה האחת של הקו״ח — אז לא נוכל להחליט ע״ד כאשר עד כה, כי **א** עם היותו חיובי בה́ הוא שלילי בג; כי עתה הן נודע לנו — עפ״י החק שכל דבר יקרב אל דומהו — כי —ג ב**א** מסובב ע״י —ג ואין אנו יכולים עוד לדון כאשר עד כה: עאכו״כ שימצא —ג ב**ב**, אחרי שהסבה העיקרית לְהִמָּצֵא —ג ב**א** תחסר לגמרי, אצל **ב**; ההנחה כי —ה́ ב**ב** יסב בו בהכרח גם את —ג כמו שהסב —ג את —ג ב**א**, הן בטלה עתה, אחרי שלא תוכל עוד לסמוך על ג הנמצא ב**א** בלי שום טעם ראוי. הנגוד הכפל יהיה כוזב וכאין ואפס, אם נוכיח כי —ג הוא הסבה ל—ג ב**א** אשר לא יכלנו למצא לו סבה נכונה ב—ה́. בהמצא סבה ל—ג הזה ב**א** תהיה התולדה בטלה לגמרי; מכחישים אנו מציאת —ג ב**ב**, מפני שתשובתו נגד —ג ב**א**, היינו נגד ההקדמה הראשונה נראית לנו כצודקת. לפירכת הקו״ח הזו, הנקראה בתלמוד „פירכא אעיקרא דדינא", יקראו מבארי המדות גם „פירכת מה" על שם שהיא מתחלת במלת „מה" [1]). ובכל זאת יוכל הנגוד שבין ה́ וג ב**א** להשאר על עמדו, - ג יוכל להיות החומרא היחידה אצל ה́ שהוא הקולא היחידה ב**א** ואעפ״י כן לא נוכל להפטר מלהכחיש מציאת —ג ב**ב** כשיִוָּדַע לנו דבר שלילי, ג, שנמצא בו — ה́ מבלי —ג, הן לא נוכל להבין, למה תגדל פעולת —ה́ ב**ב** מאשר הוא בג, אמנם כן הוא, **ב** עומד ביחס הנגוד אל **א** ע״י ה́. אבל האין גם ג עומד ביחס נגוד אל **א** ע״י אותו הה́ עצמו, ומדוע איפא ניחס ל**ב** איזה דבר מסובב ע״י —ה́ שלא יהיה מסובב כלל בג? אולם אם ידחה פעם —ה́ מהחשב לסבתו של —ג, אז יהיה גם הנגוד בין +ה́ ל—ג ב**א** רק למראה עינים, כי ג הדל מהיות שלילי למרות ה́ החיובי, אחרי שאיננו בהכרח שלילי אצל ה́ השלילי. בהעדר הנגוד בין ה́ וג ב**א**, יעדר גם הנגוד שבין **א** ו**ב** והתולדה **ב**-ג תהיה לאפס. הפירכא הזאת כנגד ההקדמה השניה נוסדה על מוכיח נגדו, כי אי אפשר שיהיה —ה́ סבה

---

[1]) התואר „פירכת מה" לא נמצא לא אצל ר״ש מקינון ולא ב„הליכות עו״לם" וב„כללי הגמרא"; הראשון שהשתמש בו, הוא לפי ידיעתי, ר' אהרן אבן חייב, וזה הוא מפליא ביותר, אחרי שהוא, המפרש את הספרא, צריך היה לדעת כי הפירכא אעיקרא דדינא מתחלת כמעט בלי יוצא מן הכלל במלים „לא אם אמרת"; רק בבריתות שבתלמוד שהתוארים המלאכתיים פושטים בהן יותר ויותר את צורתם אנו מוצאים „מה" במקום „לא אם אמרת".

ל—כ; בעוד שהפירכא אעיקרא דדינא מוכיחה כי —ג היא סבה מספקת ל—כ ומבטלת את —ה בתור סבה, הנה הפירכא השנית באה להוכיח, כי —ה היא משולל כל פעולה לגבי —כ, מבלי היות שום ערך אליו. הפירכא השנית הזאת תקרא „פרכא אסוף דינא״ וגם „פרכת יוכיח״. אולם מהותה של ההקדמה השניה, היא חומית הלמד (—ה) תהיה בלתי מובנת לגמרי אם נאמר לדניה, כי ערכה בתור הקדמה תבטל רק ע״י מוכיח שכנגד; כי אותה התוצאה עצמה תהיה לנו אם נשלול מן —ה בב את כח הסבה ל—כ בב, במה שנעשהו למסובב מדבר שאינו יכול להיות סבתו של —כ. איך אפשר הוא כי יהיה —ה סבה בב ל—כ, אם התנאים שתהוה על פיהם אינם נמצאים כלל אצל —כ. יש לנו איפא לפירכת הקו״ח שליש צורות, האחת לפירכא אעיקרא דדינא ושתים לפירכא אסוף דינא, ואלו הן:

א. א±ה ∓כ
ב∓ה
———
ב ∓כ
א±ה ∓כ ∓ג
———
(ב ∓כ)?

ב׳ א±ה ∓כ
ב∓ה
———
ב ∓כ
ג∓ה ∓כ
———
(ב ∓כ)?

ג׳ א±ה ∓כ
ב∓ה
———
ב ∓כ
ב∓ג ∓ה
———
(ב ∓כ)?

הפירכות אעיקרא דדינא שכיחות הרבה יותר מהפירכות אסוף דינא; לפעמים יחוקות מאד אנו מוצאים פירכא אסוף דינא באחרונה של שלש הצורות דלעיל (ג׳). הנני לבאר פה את כל אחת מהצירות השונית של פירכת הקו״ה ע״י דוגמא. לדוגמא של פירכא אעיקרא דדינא אביא את המשנה דזבחים (פ״ג מ״ו): נשבע לבטל את המצוה ולא ביטל פטור, לקיים ולא קיים פטור, שהיה בדין שיהא חייב כדברי ר״י בן בתירא, א״ר יהודה בן בתירא מה אם שבועת הרשות, שאני מושבע עליה מהר סיני, הי׳ה חייב עליה, שבועת מצוה שהוא מושבע עליה, אינו דין שיהא חייב עליה, א״ל, לא אם אמרת בשבועת הרשות, שכן עשה בה לאו כהן, תאמר בשבועת מצוה, שלא עשה בה לאו כהן, שאם נשבע לבטל ולא ביטל פטור, ע״כ. יש להניה בההלט, כי לכל שבועה של מצוה יש קדושה יותר גדולה מאשר לשבועת רשות, אחרי שכל דבר הנתן למשה בסיני כל בן ישראל מושבע ועומד עליו, והנה כל שאינו מקיים שבועת רשות עובר על שבועת בטוי; מזה דן ריב״ב, כי האיש שאינו מקיים שבועת מצוה עאכו״כ שהיא חייב. אם נצייר שבועת הרשית באות א ושבועת מצוה באות ב הנגוד שביניהם „מושבע מהר סיני״ יצויר באות ה, ריב״ב סובר כי להיות א±ה - כ (חייב משום שבועת בטוי) וב—ה, דין הוא שימשך אח״יו ב את החיוב משום שבועת בטוי, או בקצור את —כ.

אולם החכמים משיבים אותו בצדק, כי **א** הוא חמור יותר מ**ב** בדבר אחד, בג, במה שבשבועת הרשות עשה בה לאו כהן, בעוד ש**ב** במובן השלילי, היינו השבועה שלא לקיים אחת מן המצוות אינו מחייב על שבועת בטוי [1].

א+ח —מ
ב—ח

ב —ג
א+ח —מ —ג

(**ב** —מ)?

זאת היא צורתן של קו"ה דר"י בן בתירה ופירכת החכמים עליו. אין מן הצורך לומר בפירוש, כי בהיות ח ב**א** לא קולא אלא חומרא, גם אז תשאר הצורה הזאת ורק סימניה יתחלפו, אחרי שח ב**ב** וג גם ב**א** גם ב**ב** וכמו כן ג ב**א** הנן קולות.

דוגמא לפירכא אסוף דינא תהיה לנו המשנה דפסחים (פ"ו מ"ב) וז"ל: אמר ר' אליעזר, והלא דין הוא, מה אם שחיטה, שהיא משום מלאכה, דוחה את השבת, אלו (מכשירי מצוה) שהן משום שבות לא ידחו את השבת, א"ל ר' יהושע, יום טוב יוכיח, שהתירו בו משום מלאכה, ואסור בו משום שבות. ע"כ. ר' אליעזר חפץ בזה לתת טעם לסברתו, כי לא רק שחיטת הפסח אלא גם מכשירי המצוה הזאת דוחים את השבת. ע"כ הוא דן מן השחיטה האסורה מן התורה חוץ למקדש על מכשירי מצוה שאינם אלא מדרבנן. אם השחיטה (**א**) למרות החומרא שבה (—ח) מותרת במקדש (+מ), כש"כ שיהיו ההכנות והמכשירין (**ב**) שאינם אסורים מדאוריתא (+ח) מותרים במקדש (+מ). דעת ר' יהושע אינה נחה מן הקו"ח הזה, יען כי יו"ט יוכיח ההפך; יו"ט דוחה איסורים דאוריתא (+ח) ובכל זאת אסור בו משום שבות; ומדוע איפא לא יהיו המכשירין לאכילת הפסח שאינם אלא שבות, אסורים גם בשבת אעפ"י שהשחיטה האסורה מחוץ למקדש מותרת במקדש [2].

א—ח +מ
ב+ח

ב +מ
ג+ח —מ

(**ב** +מ)?

[1] כי הפירכא הזאת מיוסדת על מקרא מפרש, זה בודאי לא יגרע כחה.

[2] להמשך הוכוח שבין שני התנאים אין פה מקום.

זאת היא צורת הקו״ח של ר׳ אליעזר ופירכת ר׳ יהושע עליו; והצורה הזאת תשאר, אמנם בחלוף סימניה, אם יהיה הנגוד שבין **א** ו**ב** בזה שה׳ הוא קולא לגבי **א** וחומרא לגבי **ב**.

לצורה השלישית של פירכת הקו״ח, כן מהליט הר״ן לפי הרצאת ר׳ יהושע בן ר׳ יוסף [1]) לא נמצא בכל הספרות התלמודית רק דוגמא אחד, במסכת חולין (דף קי״ד ע״ב) וז״ל: תניא בחלב אמו, אין לי אלא בחלב אמו, היא עצמה בחלבה מנין, אמרת קו״ח, ומה במקום שלא נאסר פרי עם פרי בשחיטה, נאסר פרי עם האם בשחיטה, מקום שנאסר פרי עם פרי בבשול, אינו דין שנאסר פרי עם האם בבישול, ת״ל בחלב אמו, הא למה לי קרא, הא אתיא לה, וכו׳, אלא אמר רב אשי, משום דאיכא למימר מה לפרי עם פרי שכן שני גופים, תאמר בפרי עם האם, שכן גוף אחד, משום הכי אצטריך קרא, ע״כ. זאת היא אחת הבריתות שיש להן אפי מיוחד ללמוד איזו הלכה עפ״י מדת קו״ה, ואח״כ יוציאו אותה מן המקרא, מבלי לנסות לפרוך עליה איז פירכא. נניח לע״ע את האופי המיוחד הזה כמו שהוא, ונשים לב אל תכנה של הבריתא. היא באה להוכיח כי איסור בשר וחלב נוהג בבשרה וחלבה של אותה הבהמה עצמה; וכדי למצא נגוד בין **ב** הזה ובין **א**, היינו גדי בחלב אמו הנאסר בפירוש מן התורה ולדון על פיו קו״ה, נאלין בעל הבריתא הזו לעלות מן המין גדי בחלב אמו אל הסוג פרי עם פרי, יען כי הוא מוצא בסוג הזה מלבד המין האחד גדי וחלב אם את המין השני פרה ואחותה וע״י זה ימצא גם נגוד בין פרי עם פרי ובין פרי עם האם באיסורו של אותו ואת בנו. והנה יישנם לפנינו כל יסודות הקו״ה, והרשות בידינו לסמן אותם כזה: פרי עם פרי = **א**, פרי עם האם = **ב**, שחיטה = ה׳, בישול = ג או לעשות את הנגוד השניי לנגוד הראשי, היינו שחיטה = **א**, בישול = **ב**, פרי עם פרי = ה׳, פרי עם האם = ג. הצורה הראשונה הוא יותר טבעית, מפני שדנים אנו מן גדי בחלב אמו האסור בפירוש מן התורה על היא עצמה בחלבה; הצורה השנית הוא משונה, יען כי דנים אנו מן השחיטה האסורה על הבישול האסור; ונפלא הוא כי בחרה הבריתא בצורה המשונה הזו; היא אומרת: אם השחיטה המותרת אצל פרי עם פרי אסורה אצל פרי עם האם, כל שכן שהביישול האסור אצל פרי עם פרי אסור אצל פרי עם האם.

[1]) עיין הליכות עולם ה״ב ש״ד: ותמה הר״ן ז״ל שלא נמצא בכוליה גמרא פירכא אסוף דינא מגופיה, דלא פריך בכל דוכתא אסוף דינא אלא פלוגי יוכיח, פי׳ מעלמא כמ״ש, ויש גירסא אחרת שם מיושבת לפי השיטה, ואין זה מקומה והרוצה לעמוד על עיקרן של דברים יעיין שם בחולין בתוספות, ע״כ. הערת הר״ן הזו איננה נמצאת לא בפירושו לר״י אלפסי ולא בחדושיו למס׳ הולין.

עוד נשוב לדבר בקרוב על דבר השנוי הזה מן המין אל הסוג, ועי"כ לא נפסיק פה מהלך חקירתנו שלא לצורך. הברייתא הנה הוכיחה במדת ק"ה, כי איסור בכ"ח נוהג גם בבשר וחלב של בהמה אחת, אבל למה לנו, שאל התלמוד בצדק, למילף זאת מן המקרא? ותשובתי הוא: מפני שיש למיפרך, מה שלא נזכר אמנם בברייתא, על הק"ו, מפני שאי אפשר, כמו שמשיב באחרונה ר' אשי, לדון מן —ה בב על —ג בב: כי לאיסור בישול אצל פרי עם פרי אנו מוצאים טעם מספיק במה שהם שני דברים נפרדים זה מזה, בעוד שהסבה הזאת לאיסור בישול בטלה אצל פרי עם האם, שהם הן גוף אחד לגמרי בחיי הבהמה. האופן הזה של פירכא אסיף דינא הנהו זר באמת, והכל מבינים היטב את תמיהתו של הר"ן הרואה בזה פירכא בצורה שלא נמצאה כמוהה בכל הגמרא. אמנם בעל „הליכות עולם" מחליט, כי לעיני בעלי־התוספות דשם היתה גירסא אחרת מיושבת לפי השיטה. אבל אין אני יודעים שום אחד מבעלי התוספות, כמו שכבר העיר על זאת ר' אהרן אבן חיים, אשר יפרש את הגמרא הזו לפי שיטה אחרת. והנה ר' אהרן אבן חיים מרבה לדבר בבאור ארוך ויחב לפירכא אסיף דינא שהוא מבארה על שתי פנים, הוא מוסיף עוד דוגמא שני [1]) לצורה השלישית של פירכת הקו מפסחים (דף י"ח ע"ב). אולם לא אוכל לעצור ברוחי מהביע את תמהוני, למרות הכבוד הגדול אשר ירחש לבי להכמינו הראשונים, על תמהונו של הר"ן ז"ל. כבר

---

[1]) שם לא עסקינן בברייתא אלא במסקנת האמוראים: יטמא דרישא היכי דריש מכל האוכל אשר יאכל, אשר יבא עליו מים יטמא, יטמא לטמא את המשקין, אתה אומר לטמא את המשקין, או אינו אלא לטמא את הכלי, אמרת קו"ה, ומה משקה שמטמא אוכל, אינו מטמא כלי, אוכל שאינו מטמא אוכל, א"ד שאינו יטמא כלי, הא מה אני מקיים יטמא, לטמא את המשקין, שהן עלולין לקבל טומאה, מאי איריא משקין משום דעלולין לקבל טומאה, תיפוק ליה משום דליכא מידי אחרינא. הכי קאמר ובי תאמר אוכל חמור דמטמא משקין, ניטמייה לכלי, ההוא חומרא דמשקין הוא, משום דמשקין עלולין לקבל טומאה, ומה היא עלולותן, שמקבלין טומאה שלא בהכשר, ע"כ. ההנחה כי רק משקין ולא כלים מקבלין טומאה יוצאת עפ"י קו"ה, אחרי שאנו דנין מן משקה (א), אשר למרות היותו מטמא אוכל (—ה) אינו מטמא כלים (+ג) על אוכל (ב) שאינו מטמא אוכל (+ה) ומוציאים מזה את התולדה ב+ג. אבל למה לנו, כן פריך התלמוד בצדק, ההערה הנוספת „שהן עלולין לקבל טומאה? נחוצה הוא, משיב התלמוד, משום דאיכא למיפרך על הקו"ה ממה שהאוכל (ב) המטמא משקין מטמא גם כלים. ר' אהרן אבן חיים רואה בתשובה הזאת פירכא אסיף דינא. אך זה לא נכון בשום אופן; כי הנה לא את הסבה הגורמת את +ה בב אלא ההבדל שבין א לב הראה לנו, אם גם לא בתוארים השגורים, ובכן יהיה +ג לסבה של +ג בא במה שמוכיחים כי הנ הזה הנהו שלילי ב . כן הבין גם רש"י את דברי הברייתא האלה. בכל אופן לא יתכן להעלים כי יש פה לפנינו ק"ה של האמוראים הראשונים שהאחרונים מבארים אותו.

הראיתי למעלה כי יותר נכון היה לדון מן פרי עם פרי על פרי עם האם ולאמר: אם פרי עם פרי, שאין איסור אותו ואת בני נוהג בו. אסור בבשר וחלב, כש״כ פרי עם האם שאיסור אותו ואת בנו נוהג בו. הנני שואל איפא, איך היתה צריכה להיות הפירכא של רב אשי על הקו״ח הזה? צריכה היתה להיות ככל פירכות מה האחרות; מן — ב בא אי אפשר בשום אפן לדון על —ב בב, מפני שאנו מוצאים בא את —ג כסבה הגורמת את —ב; ובזה יהיה הנגוד שבין א ובב המתואר בא וכל הקו״ח עצמו לאין. התוכל הפירכא הזאת להבטל ע״י השנוי שעשתה בה בדרך פלא הבריתא? זה לא יתכן! וזאת רצה רב אשי להשמיענו; ע״כ בחר לו בפירכת מה, דקא משמע לן, כי עיקרו של הקו״ח הוא מפרי עם פרי על פרי עם האם ולא משהיטה על בישול. הזרות הנראה לנו בפירכת רב אשי תתבאר לנו די צרכה ע״י הצורה המפליאה שנתנה הבריתא לקו״ח שלה.

הנה הגענו במה שנוגע לפירכת הקו״ח עד תכלית הדבר. ואחרי שבאנו לרגלי הקירתנו לאחת מאלו הבריתות, שנשנה בהן הלכה על פי קו״ח ואח״כ מבלי ליפרך פירכא עליו, מביאים לה ראיה מן התורה, איננו יכולים לעבור על המחזה המפליא הזה מבלי להתבונן אליו בשום לב.

האמצעי היותר פשוט שנגיע בו בהקירות כאלה למטרתנו הוא השואת המקורים זה לזה. הנמצאי הבריתות האלו של התלמוד הבבלי המפליאות בסגנונם בתוספתא או באיזה ממדרשי־ההלכות? לאשרני נשתמרו לנו במכילתא לא רק הבריתא המובאה לעיל דף ל״ה כי אם גם שתי הבריתות דהזילין הקדומות לה. הנני עורך אותן ביחד עם מסקנת האמוראים לעומת הנוסחאות שבמכילתא, למען אשר יוכחו הקוראים כי הבריתות לא רק נתרחבו במשך הזמנים אלא גם הוכרחו לעשות בהן תקונים וביחוד זו שיש בה קו״ה, מפני שאיזו תילדה שהיא לעצמה לא היתה מופרכת, בהפגשה עם אחרות המתנגדות לה דרשה גם היא שישיבו עליה.

מכילתא משפטים פ׳ כ׳:

לא תבשל גדי בחלב אמו, אין לי אלא חלב אמו, (ו)חלב אחותו הגדולה מנין, קל והומר הוא, ומה אמו [1]) שאינה נכנסת עמו לדיר להתעשר.

בבלי חולין דף קי״ד ע״א:

ת״ר. בחלב אמו, אין לי אלא בחלב אמו, בחלב פרה ורחל מנין, אמרת ק״ו, ומה אמו שלא [2]) נאסרה עמו בהרבעה, נאסרה עמו בבשולו.

---

[1]) אעפ״י שבכמה פרטים להגירסא שלפנינו משפט הבכורה, בכל זאת מתקנים אותה רוב המבארים לפי הבבלי.

[2]) אין מן הצורך להעיר פה על פה על הגירסות השונות של שני המקורים.

אסור לבשל בחלבה. אחותו שנכנסת עמו לדיר להתעשר, דין הוא שיהא אסור לבשל בחלבה: חלב עצמה בבשרה מנין, אמרת קו״ח, ומה במקום שהתיר פרי עם פרי בשחיטה, אסר פרי עם האם, כאן שאסור פרי עם פרי בבישול, אינו דין שנאסר פרי עם האם: חלב עזים ברחלים מנין, אמרת קו״ח, ומה במקום שהתיר פרי עם פרי ברביעה, אסר פרי עם האם, [1]) כאן שנאסר פרי עם פרי ברביעה, אינו דין שנאסר פרי עם האם:

פרה ורחל שנאסרו עמו בהרבעה, אינו דין שנאסרו עמו בבשולו, ת״ל בחלב אמו, והא ל״ל קרא, הא אתיא ליה, א״ר אשי, משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה, מאמו, מה לאמו, שכן נאסרה עמו בשחיטה, תאמר בפרה שלא נאסרה עמו בשחיטה, ת״ל בחלב אמו. תניא אידך בחלב אמו. אין לי אלא בחלב אמו, בחלב אחותו גדולה מנין, אמרת ק״ו, ומה אמו שנכנסה לדיר להתעשר, נאסרה עמו בבשול, אחותו שלא נכנסה עמו לדיר להתעשר, א״ד שנאסרה עמו בבשול, ת״ל בחלב אמו, והא ל״ל קרא, הא אתיא לה, אמר רב אשי, משום דאיכא למימר, מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה, מאמו, מה לאמו, שכן נאסרה עמו בשחיטה, וכו׳:

שלשת בבות המכילתא שהאחרונה בהן מתאימה אל הראשונה בבריתא של הבבלי, אפשר שעל כל אחת מהם כשהיא לעצמה אין להשיב, אולם בהתחברם יחד לא ימלטו מן הפירכא: יען כי בבבא הראשונה נמצאה הומרא של **א**, היא — ג, שיש בה סבה מספקת למציאות — ג, ובזה תבטל את הֿ שהוא הנגיד בין **א** ו**ב** לגמרי. ואם נולדה פעם ההכרה כי אין יסוד לשתי התולדות, אז בנקל נמצאה גם הפירכא כנגד השלישית. לפי זה אין שום צרך בדבר להשוב את המלים: ת״ל בחלב אמו, בכל שלשת הבריתות לניספות ע״י האמוראים; קרוב הוא לודאי כי התנאים האחרונים כבר העבירו תחת שבט בקרתם קו״ח שנמסרו להם מזמן קדום, אם יכולים להשיב עליהם, ובכל מקום שנגלתה לעיניהם איזו פירכא נסו לחזק את תוצאת הקו״ח המופרך. במקרים כאלה הסתפקו בזה שעשו להם ציונים קצרים בשולי הגליון; כי היו הבריתות כתובות בפועל, זאת אוכל להוכיח בראיה מכרחת. די לי אם אחזור ממס׳ חולין למנחות, ששם פריך רב אשי עוד פירכא אחת, אמנם שנרמז עליה, לכל פרטיה. גם פה אני מציג את הבריתא של הבבלי לעומת הספרא.

[1]) תקון הנוסחא שהגיה בעל „איפת צדק״ עפ״י הבבלי צדק מאד.

מנחות דף ה׳ ע״ב ודף ו׳ ע״א.

ת״ר כשהוא אומר מן הבקר למטה, שאין ת״ל, אלא להוציא את הטריפה, והלא דין הוא, ומה בעלת מום שמותרת להדיוט, אסורה לגבוה, טריפה שאסורה להדיוט, א״ד שאסורה לגבוה, חלב ודם יוכיחו, שאסורין להדיוט ומותרין לגבוה, מה לחלב ודם, שכן באין מכלל היתר, תאמר בטריפה שכולה איסורא, ולא תהא מותרת לגבוה, מליקה תוכיח, שכולה איסורא ואסורה להדיוט, ומותרת לגבוה, מה למליקה שכן קדושתה אוסרתה, מה שאין כן בטריפה, שאין קדושתה אוסרתה, ואם הישבת, כשהוא אומר מן הבקר למטה, שאין ת״ל, להוציא את הטריפה; מה אם השבת, אמר רב משום דאיכא למימר, מנחת העומר תוכיח. . . . . אמר רב אשי משום דאיכא למימר מעיקרא דרינא פירכא, מהיכא קא מייתת לה, מבעל מום. מה לבעל מום, שכן עשה בו מקריבין כקריבין:

נדכה פרשה ב׳ ה״י.

וכשהוא אומר מן הבקר למטן, שאין תלמוד לומר, אלא להוציא את הטריפה, והלא דין הוא, ומה אם בעל מום, שהוא מותר בהולין, פסול מע״ג מזבח, טרפה שהיא אסורה בהולין, אינו דין שתפסל מע״ג מזבח, חלב ודם יוכיחו, שהן אסורין בהולין, וכשרי ע״ג מזבח, לא, אם אמרת בחלב ודם, שהן מדבר מותר, תאמר בטרפה שכולה אסורה, מליקת העוף, תוכיח, שכולה אסורה, וכשר ע״ג מזבח, לא, אם אמרת במליקת העוף, שקדושתה אוסרתה, תאמר בטרפה, שאין קדושתה אוסרתה, והואיל ואין קדושתה אוסרתה. לא תפסל מע״ג מזבח, הא אם הישבת, וכשהוא אומר מן הבקר שאין ת״ל, אלא להוציא את הטרפה:

הספרא מבאר לנו בדברים ברורים, כי המלה „מן״ המיותרת בויקרא א׳ ג׳ באה להוציא את הטרפה מע״ג מזבח. אולם למה לנו מקרא מיוחד בשביל להוציא זאת? הלא יוצאה היא לנו מקו״ח? הן, אם בעלת מום המותרת להדיוט אסורה ע״ג מזבח, בהמה האסורה להדיוט אסורה ע״ג מזבח לא כ״ש? כנגד הקו״ח הזה משיבים בשני מוכיחין, אבל הפירכות האלו בטלות. הקו״ח עומד איפא בתקפו, ואעפ״כ התוצאה היא כי מקור ההלכה הוא קרא בתורה ולא בקו״ח יסודה. איככה היתה כזאת? אין זאת כי אם שבשלש המלים „הא אם הישבת״ מונחת הפירכא. המלה „אם״ שבה מתחיל כל קו״ח היה לתואר להקדמה ראשונה של קו״ח ודוראת שלש המלים האלה אינה אלא: „הקו״ח הזה מיפרך הוא״. ובאמת אנו מוצאים בבבא שלפני דאהרונה באותה הפרשה בספרא פירכת קו״ח מ„בעל מום״ וז״ל: א״ל ר״ע, לא אם אמרת בבעל מום, שמומו בגלוי, תאמר ברובע ונרבע, שאין מומו בגלוי. הואיל ואין מומו בגלוי,

לא יפסל מע״ג מזבח. על הפירכא הזאת מראה הספרא, ויען כי ע״י זה בטל הק״ו מסימת הברייתא במלים האלו: ושהוא אימר מן הבקר, שאין ת״ל אלא להוציא את הטרפה. במקים „הא אם השבתה״ אי הָא אִם הִשְׁבַּתָּה, כגירסת הכ״י הואטיקני מספר 66 (דף ה׳ עמיד א׳), נכתב בבריתא דבבלי ואם הישבתה א׳ אם הישבת עפ״י ד״ס. לפי זה נותנים האמוראים למאמר הזה טעם של תנאי: „אם השבת על הקו״ח הזה, ישאר הכתיב במקור ההלכה״. על השאלה, במה זה יבטל הקו״ח [1]) מביא התלמוד המון תשובות; הוא מעביר לפנינו את זקני האמוראים שבבבל ובא״י, רב וריש לקיש, ובאחרונה, אחרי שנדחתה גם סברתי של רב אשי, הוא בא אל התוצאה הזו: אלא פריך הכי, מה להצד השוה שבהן שכן מומן ניכר, תאמר בטרפה שכן אין מומן ניכר. הנני שואל איפא, איך נשתבשה הנוסחא בבריתא שבבבלי? היתכן כי נעלמה הבנת קבלה שנמסרה מפה לפה ובפרט קבלה מצוינת כזו שתמיד צריכים היו לבארה? שנוי הגירסא בבבלי התבאר רק ע״י טעות סופר; לפי זה לא יתכן להסתפק אף רגע, כי הבריתא שבספרא כבר היתה בכתב לנגד עיני האמוראים הראשונים: השבוש נולד מפני ששכחו בירבות הימים את הוראת המלה „אם״, שהיתה ת״אר להקדמה ראשונה של הקו״ח. לו היתה גירסת הבבלי נכונה, כי אז נמצאו המלים „ואם הישבת״ גם בשלש הבריתות דחולין דף קי״ד, אחרי שהמלים האחרונים: „ת״ל בחלב אמו׳ מורים על האפשרות שיבטל הקו״ח, וכמו כן היו נמצאים גם בשתי הבריתות בקידושין דף ד׳ ע״ב, אשר נביאן פה בשביל שנגיע על ידן להביא גם את דברי הספרי.

בבלי קידושין דף ד׳ ע״ב:

תניא כ י י ק ח א י ש א ש ה ו ב ע ל ה וכו׳ אין קיחה אלא בכסף, וכן הוא אומר נתתי כסף השדה קח ממני, והד״ה, ומה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה. נקנית בכסף. זו שנקנית בביאה, א״ד שתקנה בכסף, יבמה תוכיח, שנקנית בביאה, ואינה נקנית בכסף, מה ליבמה, שכן אין נקנית בשטר, תאמר בזו, שנקנית בשטר,

ספרי, דברים פיסקא רס״ת:

כ י י ק ח א י ש א ש ה, מלמד שהאשה נקנית בכסף, שהיה בדין, ומה אמה העבריה שאין נקנית בבעילה, נקנית בכסף, אשה שנקנית בבעילה, אינו דין שתהא נקנית בכסף, יבמה תוכיח, שנקנית בבעילה ואינה נקנית בכסף, אף אתה אל תתמה על האשה, שאעפ״י שנקנית בבעילה. לא תהא נקנית בכסף, ת״ל כי יקח איש אשה.

---

[1]) עפ״י הגהות ר׳ בצלאל אשכנזי בפירושו של רש״י יש לגרוס: ו א ם ה ש ב ת ה. אם תמצא תשובה להתיר טרפה מן הדין, הרי לך מקרא מן התורה שאסיר: מ א י א ם ה ש ב ת ה ה א הדין להתיר טרפה לעבודה:

ת״ל כי יקח איש: הא ל״ל קרא, הא אתיא לה, א״ר אשי, משום דאיכא למימר מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה, מאמה העבריה, מה לאמה העבריה, שכן יוצאה בכסף, תאמר בזו, שאין יוצאה בכסף, ת״ל כי יקח איש: ובעלה, מלמד שנקנית בביאה; והד״ה, ומה יבמה שאין נקנית בכסף, נקנית בביאה, זו שנקנית בכסף א״ד שנקנית בביאה, אמה עבריה תוכיח, שנקנית בכסף, ואין נקנית בביאה, מה לאמה העבריה, שאין נקנית לשום אישות, תאמר בזו, שקנינה לשום אישות, ת״ל ובעלה: ולמה לי קרא, הא אתיא לה, אמר רב אשי משום דאיכא למימר, מעיקרא דדינא פירכא, מהיכא קא מייתית לה, מיבמה, מה ליבמה, שכן זקוקה ועומדת, תאמר בזו, שאין זקוקה ועומדת, ת״ל ובעלה:

מלמד שהאשה נקנית בכסף: ובעלה, מלמד שאשה נקנית בבעילה, שהיה בדין, ומה יבמה, שאין נקנית בכסף, נקנית בבעילה, אשה שנקנית בכסף, אינו דין שנקנית בבעילה, אמה העבריה תוכיח, שנקנית בכסף, ואין נקנית בבעילה, אף אתה אל תתמה על האשה, שאף על פי שנקנית בכסף, שלא תהא נקנית בבעילה, ת״ל ובעלה, מלמד שהאשה נקנית בבעילה:

אם נשוה את שתי הבריתות האלו שבבבלי לנגד אלו שבספרי יראה לנו באפן היותר ברור, מה רפה כחן של תולדות היוצאות מדין קו״ח. בספרי ילפינן גם את ההלכה שהאשה נקנית בכסף גם זו שהאשה נקנית בביאה מן הכתוב, יען כי שני הקו״ח גם יחד בטלים ע״י מוכיחים כנגדם. בבבלי נעשה בבריתא צעד קדימה; הפירכות נגד שני הקו״ח נדחות בכל ע״ז; בזה אמנם יראה כי נשאר הקו״ח בתקפו, אבל העובדא, כי הפירכא שנדחתה היא פירכא אסוף דינא לא תעיר בנו רגיש של בטחון באמתת הקו״ח, אחרי שרוב הפירכות הנה אעיקרא דדינא, וע״כ בחרו התנאים האחרונים להחזיק בטעמי שתי ההלכות היוצאים מן הכתוב יחד עם הקו״ח הנחשב עוד לאמתי. הערתו הצודקת מאד של רב אשי מתאימה איפא אל העובדא ההיסטורית, כי ישנם קו״ח שהתפתחו והשתכללו במשך הזמנים. הכלל „אדם דן קו״ח מעצמו" [1]) מיוסד על ההנחה,

[1]) הלל אומר לבני בתירה: קו״ח דאדם דן מעצמו איבעו לכו למידן; ע״ז משיבים ו: ק״ו פריכא הוא (פסחים דף ס״ו ע״א). לפי זה לא היתה הרשות בידי שום אדם לדחות איזו הלכה מדין קו״ח, אם לא היה לאל ידו להשיב על הקו״ח. ועי׳ נדה דף י״ט ע״ב.

כי הכל רשאים גם למיפרך על הקו"ח. כי השיבו האחרונים באפן כזה על דיני הקו"ח של הראשונים, זאת תהיה לנו לראיה שאי אפשר להכחישה, כי היהדות גם בנוגע למחשבה הדתית תכיר רק ממשלת כח אחד והוא: השכל. היה מקום רחב ידים להדיאלקטיקה, אבל לתועלת האמת הבינה לצמצם פעולתה, גם אם נראית לע"ע כי אין לה מה להשיב. אותה הדיאלקטיקה בעצמה שהדרה את השכל, כדי שיוכל להשיב על הקישים נעשים כדת וכהלכה ולבטלם, היא מלאה גם כן את ידו לדחות אותן התשובות ולבטל ולהשיב את הקו"ח אל תקפו. נ"ראה עתה איך ובאיזה אפן היה הדבר.

---

3. החזרת הקו"ה.

הפירכות על הקו"ח הן הנה תשובות שמשיבין נגד חזקתן ואמתתן של ההקדמה הראשונה והשניה, כאשר אנו קוראים אותן ריש דינא וסוף דינא. והנה אם יצלה לדחות את התשובות האלו, אז תשוב אמתת ההקדמות לקדמותה והקו"ח גם הוא ישאר בתקפו. ובהיות לפירכות אסוף דינא שתי צורות [1], תהיה גם דחיתן בשני אפנים. לקו"ח עם פירכא אעיקרא דדינא נתנו לעיל דף ל"ד את הצורה:

א±ה ∓ב
ב∓ה

ב ∓ב
א±ה ∓ב∓ג

(ב ∓ב)?

מזה אנו רואים כי ∓ג שאנו מוצאים בא היא הסבה הגורמת ∓ב בא, ולפי זה לא נוכל בשום אפן לדון מן ∓ה בב על ∓ב בב. הצד האחד שנשאר לנו להלחם נגדו הוא ∓ג אשר התחבר אל ∓ב בשביל להרחיקו מן ∓ה. עלינו איפא להתבונן בישום לב, איך להתיר את קשר חבורם, והננו מתירים אותו אם יצלה בידינו למצא דבר שלישי ג אשר נמצא בו ±ג יחד עם ∓ב, כי בזה הוכחנו שאין בין ∓ב ובין ±ג שום יחס וקשר. אמתת ההקדמה הראשונה א±ה∓ב נתחזקה ע"י ההקדמה החדשה ג∓ב±ג. אמנם גם עתה עוד דנים על המצא ∓ב בב מהמצאו בא, אולם

---

[1]) את הצורה השניה של פירכא אסוף דינא נוכל לחשוב לבטלה עפ"י הדברים שבארנו למעלה.

זאת היא רק בעזרת +̄כ בג, דהיינו ההקדמה האחת מצאה לה מגן בהקדמה שנית, או כדי להשתמש בתוארים שבתלמוד. מן הצורה הראשונה של ק״ו שהיה „חדא מחדא״ נעשה עתה „חדא מתרתי״. אולם לפעמים יש אשר משיבים על ריש דינא השני, על ג+כ̄ג ולהמצא +̄כ בג מבקשים סבה גורמה +̄ד שנמצא בג. ואז יוכלו לשום גבול לפירכות בשני אפנים; או כי נדחה את הפירכא על ריש דינא השני כמו שדהינו זו שעל הראשון, בהראותנו שיש דבר שלישי ד, אשר נמצא בו —כ מבלי —ה, היינו ד—כ̄ה, באפן שהיה חדא מתרתי להדא מתלת, והוא ק״ח בשלש הקדמות ראשונות. והקדמה שניה אחת; או כי נשיב אחור ידינו מהציל את אמתתה של ההקדמה הראשונה א+ה̄כ ואתה גם יחד את כל תולדת הדין, אבל מצילים אנו את התולדה, בזה שמודים אנו כי א+ה̄—כ לא יעסיקנו עוד, ילעומת זאת אנו עסוקים ביתר שאת ברשמים אחרים —ה —ג הנמצאים גם בא גם בג; כי אלה הם פרטי היחס המקשרים את א ואת ג למרות ההבדל בפרטים האחרים שביניהם, ובהיות שנמצא —ה גם בב אנו דנים עפ״י השואה כי —כ ימצא בהכרח גם ב. הק״ח נעשה ל„מה הצד״, הדין עפ״י ק״ח נתהפך למה מצינו. לבאור הצורה הזו של חזרת דין הק״ח משתמשים מבארי המדות בחומר התלמוד שבחולין דף קי״ד ע״ב, בשביל ששם נמסרו כללי פירכא בשם ר״ש בן לקיש המפיצים אור בהיר על ההבדל העצמי שבין ק״ח למה הצד. פה יש לפנינו בשורה הראשונה הבריתא: תניא, איסי בן יהודה אומר, מנין לבב״ח שאסור, נאמר כאן כי עם קדוש אתה, ונאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, מה להלן אסור, אף כאן אסור, ואין לי אלא באכילה, בהנאה מנין, אמרת ק״ו, ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה, אסורה בהנאה, בב״ח שנעבדה בו עבירה, אינו דין שאסור בהנאה, מה לערלה, שכן לא היתה לה שעת הכושר, חמץ בפסח יוכיח, שהיתה לו שעת הכושר, ואסור בהנאה, מה לחמץ בפסח, שכן ענוש כרת, כלאי הכרם יוכיחו, שאין ענוש כרת ואסור בהנאה, ע״כ. אם נסמן ערלה =א, בב״ח =ב, חמץ =ג, כלאי הכרם =ד, עשייה בהיתר =ה, איסור הנאה =כ, שעת הכושר ג, = ענוש כרת =ד, אז תהיה צורת הק״ח פירכתו וחזרתו כזו:

$$
\begin{array}{l}
\text{א}+\text{ה}-\text{כ} \\
\text{ב}-\text{ה} \\
\hline
\text{ב}-\text{כ} \\
\text{א}+\text{ה}-\text{כ}-\overline{\text{ג}} \\
(\text{א}\quad -\text{כ})?
\end{array}
$$

ג—ב+ג
ג—ב—ד

(ב—ב)?
ד—ב+ד

ב—ב

יודעים אנו עתה עפ״י שלש ההקדמות א+א—ב, ג—ב+ג, ד—ב+ד כי התולדה ב—ב היא נכונה ואמתית. אבל למה לנו, שואל התלמוד, הדין הארוך והמסובך הזה, הלא יכולה היתה הבריתא להגיע לתולדה זו בדרך יותר קצרה. בדין עפ״י השואה. בהראותנו כי א וג בכל ההבדל שיש ביניהם שוים בכל זאת בשני פרטים במה שבשניהם יש מלבד איסור אכילה גם איסור הנאה, הלא יש לנו הרשות ללמד לב, שאיסור אכילה שבו נלמד ממלה השוה „קדש״, ע״י השואה עם א וג את —ב, היינו איסור הנאה. את התשובה הזאת חשב ר׳ אשי לדחות בהוכחתו מנבלה האסורה באכילה ואינה אסורה בהנאה, כמו שיוצא לנו מפ״ש מן המקרא בדברים ט״ו כ״א; והנה מעיר אותי רב מרדכי, כי עפ״י כלל נמסר מר״ש בן לקיש, כי הפירכא על דין של השואה לא תוכל להיות מן החוץ ע״י איזה דבר שלישי, אלא רק מתוך ההבדל שבין שני הדברים הערוכים זה לעומת זה; על השאלה למה נמנעה הבריתא ללמיד ע״י השואה של א וג יש רק תשובה אחת, מפני שא וג שהם גדולי קרקע אינם יכולים להשתוות עם ב שהיא בכלל בהמה. ועוד מוסיף התלמוד לשאול: האם אין פירכא זו על דין ההשואה חזקה כל כך, עד שידחה מפניה הדין עפ״י קו״ח יחד עם כל שלש הקדמותיו? כתשובה על שאלה זו באה עוד הפעם תשובה מר״ש לקיש שמסר לנו הכלל, כי עוד בדבר אחד שונה הוא הפירכא נגד הדין עפ״י השואה מזו שנגד הקו״ח. היינו במה שבפירכא הראשונה תוכל להיות אף בהבדל היותר קטן, בעוד שפירכת הקו״ח תוכל להיות רק אז כשתתגלה לנו קולא אי חומרא השוה בכל פרטיה לאותן של הקו״ח המופרך. יש לנו איפא שני כללים בפירכת הקו״ח ומה הצד. במה הצד לא נוכל למיפרך מעלמא, אלא די לנו לגלות רק הבדל כל שהוא בין הדברים הערוכים זה אל זה, הקו״ח אחת היא אם הוא הדא מהדא, חדא מתרתי או הדא מתלת, יהיה מופרך רק אז, כשיופרך הנגוד, שאנו באים לדון ממנו. אי אפשר להטיל בזה ספק, כי בחולין דף קי״ד ע״ב יש לגרוס: חדא מחדא קולא והומרא פרכינן, כל דהוא לא פרכינן, חדא מתרתי וחדא מתלתא, אי הדר דינא ואתי במה הצד, פרכינן כל דהוא, ואי לא, קולא והומרא פרכינן, כל דהוא לא פרכינן. בכ״י הפטרבורגי, כאשר מוכח מרקדוקי סופרים

להר״ג ראבינאוויטין זצ״ל. יש נ״ב גירסא שונה מזו שבספרים שלנו: חדא מתרתי הומרא וקולא פרכינן כל דהוא לא פרכינן. כבר העיר הרב בעל הליכות עולם על זה, שהגירסא המקובלת: הדא מתרתי אפילו כל דהוא פרכינן נחשבת בעיני קצת למשובשת ושהיתה גירסתם: הדא מתרתי וחדא מתלת וכו׳; ואם הוא בעצמו נותן משפט הבכורה לגירסא המקובלת, זה הוא דבר מסור אל הטעם: אולם מה שהוא מביא לחזק בו את הגירסא הזו, היינו כי הקו״ח שהשיבו עליו לא ישוב לחזקתו ע״י מוכיח אחד אלא כשיש לו שני מוכיחים, זה נראה לנו דחוק ביותר [1]. גם מן התוספות שם מוכח כי הגירסא הזו בלתי נכונה, כי השאלה שנשאלה שם לא נפתרה כראוי ע״י התשובה הזו. ר׳ אהרן אבן חיים גם הוא מקבל את הגירסא שלפנינו ונותן לה טעם כמובן מעצמו בשתי פנים. את הטעם הראשון כי האיש שישא שתי פציעות חזק הוא יותר ממי שיסבול רק פצע אחד, איננו מחזיק בעצמו לאמתי, כי הוא קורא לו „טעם הליצי״, אבל על הטעם השני לא נוכל לעבור בשתיקה, מפני שהוא מוציא גם אותו מן החוקים שכל דבר ראוי שיקרב אל דומהו ושיש לכל סבה יחס עם המסובב ממנה. הוא מחליט באמת ובתמים כי אין לכחש שיש הבדל עצמי בין קו״ח של הדא מתרי וקו״ח של הדא מתלת; כי בראשון אנו משיבים על הפירכא א+ה׳—ב—ג את ההקדמה ג—ב+ג ודנין, כי בב שיש בו —ה׳ נחוץ שימצא בו גם —ב. אולם התולדה ב—ה׳—ב איננה עוד חזקה כמו שהיתה לפני הפירכא, מפני, שעם ידיעתנו עפ״י +ג בג כי אי אפשר שיהיה —ג הסבה ל+ב בא יש לנו עתה בכל זאת שני

---

[1]) עי׳ הליכות עילם ש״ד. ח״ב: ויש כאן מקום עיון, מה טעם חדא מתרתי פרכינן כל דהוא, ואפי׳ מקמי דליהדר דינא, וחד מתלת לא פרכינן כל דהוא, אלא בתר דהדר דינא, ומקמי הכי לא פרכינן, אלא קולא וחומרא, ולכאורה אדרבא איפכא מסתברא, ונראה בעיני לפי קיצר דעתי, טעם הדבר כן, דכל מה דלא הדר דינא, כל המוכיח שאני מביאין, הוא לקיום ולסייע הקו״ח שבתחילת הדין, הלכך אחר שהק״ו צריך סעד לתומכו ולא יכול לעמוד מצד עצמו, שתי ראיות עדיפי מראייה אחת ויותר חזק יהי׳ בשני יוכיחים מיוכיח אחד, ומטעם זה אמרנו, דהדא מלתא לא פרכינן פירכא כל דהוא קודם שבאנו למה הצד, משום שהק״ו שבתחלת הדין חזק הראייות יותר מהדא מתרתי, שאין לך ראיית אלא דבר אחד, והלכך פרכינן הדא מתרתי פירכא כל דהוא, ואפי׳ קודם מה הצד, ורש״י אומר כך, המדות מסורות לנו מסיני ויש מי שהקשה על גירס׳ זו שהזכרתי ומשבש אותם וגורס הכי הדא כתרתי או הדא מתלת וכו׳ ולפי גי׳ זו אין חלוק בין הדא מתרתי להדא מתלת, דכולהו לא פרכין כל דהוא אלא אחר חזרת הדין ע״כ. כבר מלתי אמורה שהבאור הזה לנוסחא המקובלת הוא דחוק ביותר, כי הלא אי אפשר להבין למה יחלש כחו של קו״ח כשיוצלח לדחות הפירכא דפרכינו עליו. הדרישה אחרי שני טעמים מוכיחים נגדו אינה נדרשה בבה״מ אל בבתי דינין.

דברים **א** וגָ שנמצא בהם —כ בלי סבה מספקת; ע״ז יהיה יחס הנגוד שבין ה׳ וכ׳ בא רופף הרבה; אבל מאותו טעם עצמו די אם ימצא דבר מה, יהיה גם היותר קל, המשותף להקדמות **א**—כ וגָ—כ כדי שתבטל לגמרי התולדה **ב**—כ. שונה הדבר בקו״ח חדא מתלת. בפירכא השנית גָ—כ —ד, אם גם תחלש ע״י הנחתנו **ד**—כ+ד, יתחזק —כ במה שעתה איננו החומרא היחידה לא בא ולא בגָ, יש לנו איפא גם בא גם בב —כ. אשר, אם גם אין לו בשתיהם סבה אחת, בכל אפן יש לו טעם מספיק, וע״כ אנו דנין **ב**—ה׳—כ. והנה אם נהפֹך לבקש ל—כ בא, גָ וד סבה משותפת, כי אז לא היתה זאת פירכא, אחרי כי —כ בא ובב איננו עוד עתה, כמו שהיה מקודם בקו״ח הדא מתרתי. מרחף באויר [1]). כדי שלא להכיר את רפיוני של ההבדל הזה

---

[1]) קו״ח ב.ט. אמנם מה שנראה לי בזה הטעם נכון ואמתי, הוא מ״ש, הנה כאשר נדון דין הקו״ח, אשר בו נרצה לומר שהחמור דין הוא שיהיה החומרא הנמצאת בקל, המשל כמו אם נאמר, ראובן הקל בא׳ חמור בב׳, שמעון החמור בא׳, דין הוא שיהיה חמור בב׳, הנה בזה תלינו ועשינו סיבה להומרת ב׳ הומרא אחרת, והיא הומרת א׳, וזה דבר נאות, כי כל דבר יקרב אל דומהו והסבה יש לה יחס עם המסובב, ולכן לא יהיה סבת החומרא אלא חומרא, ולזה לא נוכל לבטל זה בבקשת סבה אחרת אליה, אלא אם נמצא להומרא ב׳ אשר רצינו ללמוד בה חומרא אחרת, אשר תהיה סבה אליה, כי אז נוכל לומר, שאינה תלויה בחומרא זו האמורה אלא בזו, כגון אם נאמר מה לראובן שהוא חמור בחומרת ג׳, אמנם בהשיבות כל דהוא לא שלא נבטל מ״ש שהחומרא סבה לחומרא אלא אם נשים במקומה חומרא אחרת שיותר ראוי הוא שתהיה החומרא סבה לחומרא ולא דבר אחר, ולזה אהדא מחדא לא פרכינן פירכא כל דהו, אמנם כאשר דחינו הומרא זו במה שמצינו לראובן סבה אחרת, והוא חומרא שנמצאת בו מדובקת עם זאת החומרא, שרצנו ללמוד מסנה, כמו הומרת ג׳, ואמרנו מה לראובן שבן הוא חמור בג׳ ואז בקשנו מוכיח, שיוכיח לנו, שאין חומרת ג׳ סבה לחומרת ב׳, והוא הדא מתרתי, שהוא כאשר נאמר לוי יוכיח, שאין לו הומרת ג׳ ועם כל זה יש לו חומרת שנית, הדי בזה נשארה חומרת ב׳ בראובן ולוי בלא סבה, ולא שוה לנו חומרת ראובן אחר שלא נמצאת בלוי, וזה כאשר נמצא סבה שוה בשניהם, אפי׳ כל דהוא, נתלה זו בה, אמנם כאשר נשוב למצא חומרא בלוי, אשר בה נתלה זה, והוא הומרא ד׳, ונאמר מה ללוי שבן הוא חמור בד׳, אע״ג דנדחה זה במוכיח ג׳, והוא יהודה, שנאמר יהודה יוכיח, שאין לו הומרת ד׳, ויש לו חומרת ב׳, עכ״ז הרי חומרת ב׳ עם היות שלא מצינו לה חומרא שוה, עם כל זה מצינו צד חמור שוה, והוא בראובן ולוי, שבשניהם הומרא, בזה חומרת ג׳ ובזה הומרת ד׳, ועם היות שאין חומרא שוה בשניהם, הרי הם שווים במה שיש בשניהם חומרא, ועם כל זה דחינו זה, ולהכי גם אם נמצא ביהודה צד חשיבות, שהוא שוה בשלשתם, ולא נדחה מפני זה הקו״ח, ולא עבדינן פירכא זו, לפי שנא׳ שהרי נמצא סבת צד חמור בראובן ולוי ולא הועיל להיותו סבה, כ״ש שלא יועיל דבר החשיבות, אף שיהיה שוה בכולן, ולזה לא נפרוך אלא פירכא תוקה והי׳ סבת חומרא:

בין קו״ח הדא מתרתי והדא מתלת, אשר בעמל הריפות גדולה נראה לעינינו בצודק, צריכים להעלים עין לגמרי מן ההבדל העצמי שבין דין ההשואה במה הצד ובין הקו״ח. ההבדל העצמי הזה הנהו במה שבקו״ח אנו דנים מן הנגוד +ה+ג כא על –ג כב, +ג הזה כא הנהו בלי שום סבה טבעית, וזהו יחס הנגוד שבינו ובין +ה. והנה אם תתגלה לנו סבה להמצא +ג כא שהוא +ג, יסתר בזה הנגוד שבין +ה ו+ג כא, והנגוד ישוב להיות, כאשר ידחה +ג מהיות סבתו של +ג. אם ישאר איפא +ג כא וג בלי סבה, או ישוב ע״י זה עצמו הנגוד +ה+ג להיות הקדמה לתולדה ב—ג. +ג הנה גם כא גם כג, כפי שיורו שני סמניו בבירור, או חומרא או קולא, ונחזין, אם יסתר הנגוד שבקו״ח, שיהיה מסובב מחומרא או מקולא. לא כן הוא בדין עפ״י השואה; אחרי שבי לא עסיקנן בנגוד +ה+ג, ג איננו לא חיובי ולא שלילי, אלא הושם סתם המשותף לא וג, וע״כ יספיק איזה רושם, אמנם כל שהוא, להיותו יחס בין א וג, מבלי היותו כב, בשביל שיסתיר הדין ב—ג [1].

בכונה הפיצותי אור בהיר על נסיונותיהם הדחוקים של החכמים המבארים שעשו להחזיק בגירסא המשובשת שבחולין במקום הנזכר, למען אשר יכירו סוף סוף, כי לא יתכן לחטא נגד חקי המחשבה ההגיונית ולהחסות בצל הקבלה מסיני. כל כחה של הקבלה מסיני אינו אלא בהגיון: מה שמתנגד אל ההגיון אי אפשר שיהיה מטעם זה עצמו קבלה מסיני.

עד הנה דברנו על אדות ההורת הקו״ח הנסתר ע״י פירכא אעיקרא דדינא. זאת תהה ע״י ההוכחה, כי +ג שהחזיקוהו לסבתו של +ג כא איננו בשום אפן הסבה לו. והוא הדין בקו״ח שנשאו עליו פירכא אסוף דינא. הפירכא הזאת באה, כאשר אנו יודעים כבר, ע״י המוכיח ג+ה+ג, דהיינו, כשם שאין +ה כג הסבה ל+ג כך אין לו בהכרח הפעולה הזאת בב, אם יצלח איפא לגלות הבדל בין ג ובין ב ולהראות כי ל+ג בג הסבה +ג שאיננה נמצאת בב, אז תהיה לנו הצדקה לחשוב את הפירכא לבטלה ומבוטלה. ההבדל שבין ההורת דין של קו״ח מופרך אעיקרא דדינא למופרך אסוף דינא הוא זה, שבראשונה אנו סותרים את ה„לא אם אמרת" או את ה„מה" ע״י „יוכיח" ובשנית סותרים את „היוכיח" ע״י „לא אם אמרת" או „מה".

---

[1]) הנני עובר בשתיקה על העובדא כי בבריתא יש להמין וכלאי הכרם (ג וד) —ה, כי כמוהם כבב״ה באים מכלל איסור או מתוך שב ואל תעשה; אנכי די לי במה שסתרתי פעם אחת את ההבדל שנכסו לעשות בין קו״ח אשר הוא הדא מתרתי לאותו שהוא חדא מתלת.

דוגמא אחד יספיק לנו, כדי לבאר את הענין, אני בוחר בדברי הספ־א (נדבה פרשה ב׳ ה״ז) הנדרשים לתכליתנו מטעמים שונים וז״ל: מן הבהמה, להוציא את הרובע ואת הנרבע, והלא דין הוא, ומה בעל מום, שלא נעבדה בו עבירה, פסול מע״ג מזבח, הרובע והנרבע, שנעבדה בהן עבירה, אינו דין שיפסלו מע״ג מזבח, הרי ש־ר שהרש עם החמור יוכיה, שנעבדה בו עבירה, וכשר ע״ג מזבח, לא. אם אמ־ת, כשחרש שור עם החמור, שאינן חייבי מיתה, תאמר ברובע ונרבע, שכן חייבין מיתה, טול לך מה שהבאת, אין לי, אלא כשנעבדה בו עבירה עפ״י שני עדים, נעבדה בו עבירה עפ״י עד אחד, או על פי בעלים מנין, א״ר ישמעאל, הריני דן, ומה אם בע״מ שאין יעידת שני עדים פוסלתו מן אכילה, יעידת עד אחד פוסלתו מן הקרבה, הרובע והנרבע, שיעידת שני עדים פוסלתו מן האכילה, אינו דין שיעידת עד אחד פוסלתו מן הקרבה, א״ל ר״ע לא אם אמ־ת בב״מ, שמומו בגלוי, תאמר ברובע ונרבע, שאין מומו בגלוי, הואיל ואין מומו בגלוי לא יפסל מע״ג מזבח, ת״ל מן הבהמה, לרוציא את הרובע והנרבע, ע״כ. הספ־א רוצה להוכיח בזה, כי אין לפסול את הרובע והנרבע מע״ג מזבח עפ״י דין קו״ה, אלא עפ״י מה שכתוב בתורה.

א + ה́ — כ
ב — ה́

ב — כ
ג ה́ + כ

ב (כ?
ג — ה́ + כ + ג
ב — ה́ — ג

ב — כ
ב — + ג

ב — כ?)

אמנם הסב־א מחיבת כי מובן מאליו הוא שדנין מן פסולי של בעל מום (א) ע״ג מזבח על פסולן של רובע ונרבע (ב), אחרי שא, במה שלא נעבדה בו עבירה + ה́ עומד ביחס הנגוד אל ב, או״ם על התולדה ב—כ איכא לאיפוך מישור ישהרש עם החמור (ג), שאעפ״י שנעבדה בו עבירה (— ה́) אינו פסול ע״ג מזבח, אמנם נדחה הפירכא הזו במה שאינו דומה ג לב, אחרי שהעבירה שבב מחיבת מיתה. אלמלי כן היה ג — ה́ + כ + ג

נחשב לסתירת הפירכא ג—ל+כ, ולפי זה היתה התולדה **ב**—כ צודקת ולא הוצרכנו להוציא את הרובע ונרבע מן הכתוב. אמנם כן הוא, אבל רק אז, כשיהיה המושג חיוב מיתה (—ג) סבתו של —כ. אולם ע״י זה תצומצם הרבה התולדה **ב**—כ [1]; הן רק בהמות שהן חייבות מיתה פסולות ע״ג מזבח; אם נאמר איפא לפסול מע״ג מזבח גם את אלה שנעבדה בהן עבירה שלא כדרך הטבע, אשר לא תומתנה מפני שיהסרו התנאים למיתתן, אז אין לפנינו דרך אחרת מאשר לדון עפ״י דרשה מן הכתוב. אמנם ר׳ ישמעאל ינסה מתדיש להוכיח עפ״י קו״ח הוצאת רובע ונרבע גם אז כשאינן בני מיתה. הוא מוצא נגוד חדש בין **א** ו**ב** שהיו לנו מקודם. **א**, הוא בע״מ, אין יעידת שני עדים פוסלתו מן האכילה ו**ב** פסול עפ״י שני עדים. אם יספיק איפא אצל **א** עד אחד כדי לפסלו מן ההקרבה כש״כ אצל **ב**. על הדין הזה משיב ר׳ עקיבא, בנתנו טעם להמצא —כ ב**א** שסבתו היא —ג, היינו שמומו נלוי. —ג הזה איננו נמצא ב**ב**, וע״כ תדחה התולדה **ב**—כ וההלכה שרובע ונרבע פסולין מע״ג מזבח נחוץ שתדרש מן הכתוב.

כי בענין הזה אשר לפנינו לא עלה יפה הנסיון להחזיר את הקו״ה המופרך בהקדמתו השנית, הדבר הזה לא ישנה מאומה מן העובדא, כי הקו״ח שב לאיתנו בהגלות נגוד בין ג ו**ב**, בכונה בה״תי בדוגמא הזו, מפני שידענו מקודם את פירכתו של ר׳ עקיבא, שאין לדחותה, ועוד בשביל סתירת החזרתו של הקו״ח ע״י דין ובאחרונה מפני שמוצאים אנו בזה דוגמא מן התלמוד שלפני התימת המשנה.

---

4. הרחבת הקו״ה.

החזרת הקו״ה, אשר, כפי שראינו, היא סתירת הפירכות בפועל, הִנֶּהָ היחידה שהוברדה כל צרכה בתלמוד. אמנם המבארים מדברים עוד ע״ד שתי צורות אחרות של החזרת הקו״ח, באפן שיכולים להשוב, כי האמוראים בעצמם השתמשו בשלש הצורות השונות האלו. אבל לא כן הדבר ומעיקרא עלינו להחליט, כי המבארים הלכו בזה אחרי רבותינו בעלי התוספות בענינים עצומות, ואלה האהרונים חזו להם בדמיונם את האמוראים העושים נסיונות חדשים להחזיר את הקו״ח המופרך. רבותינו בעלי התוספות, אשר לעתים לא רחוקות ימצאו הס״ון פירכות גלויות וברורות נגד איזה קו״ח שבתלמוד ואשר לא יוכלו

---

[1]) התואר „טול לך מה שהבאת״ איננו בעיקרו אלא „דיו לבא מן הדין להיות כנדון״.

להשיג, כי נתקבלו בלי פקפוק איזו תולדות שלא תובלנה בשום אפן להחשב לאמתיות שאין למיפרך עליהן, המה מציבים את החק, כי התלמוד, בידעו מראש שפירכא זו או אחרת יכולה להדחות באיזה אפן נמנע מעיקרא להביא אותה. אפשר שכן הוא ולפעמים גם נראה הדבר כקרוב לאמת, אבל להחליט כודאי גמור, כי במקום שאנו מוצאים בתלמוד חסרון איזו פירכא, נמנעו מלהביאה בכונה ובדעתם מראש כי אין בה ממש. זאת היא השערה רחוקה מאד, אחרי שהתנאים האחרונים, כאשר כבר ראינו, השיבו על איזה קו״ה, אעפ״י שנמסר להם שאי אפשר להשיב עליו, בזה החלטנו רק דברים כהויתן, ומה שנוגע אל ההחזרה המדומה של האמוראים [1]), הנה היא נוסדה על הרחבת ההקדמות. מוצאים אנו, כמו שכבר העיר ר׳ שמשון מקינון, במקורות מזמן התנאים שני מינים של קו״ח שונים זה מזה, האחד אשר הנגוד שבו, שעליו תסב כל פעולת המחשבה מתגשם בנושאים מיוחדים, והשני שהנגוד איננו מבדיל בין הפרטים אלא הוא כולל מושגי של הסוג. את הראשון יקראו המבארים קו״ח של נושאים ואת השני קו״ה של מקומות, וכאשר תשתנה צורת הראשון אל צורת השני, אז יאמרו בעלי התוספות כי זוהי צורה חדשה להחזרת הקו״ה. אחרי שכבר הכרנו לדעת שנוי אחד של הקו״ה, ננסה עתה, כדי לנעול מראש דלת בפני חלוף המושגים, לברר וללבן ולהחזיק בידינו את ההבדל שבין שנוי הקו״ח שאנו מוצאים אותו למשל אצל ר׳ טרפון לעיל דף כ״ה ובין שנוי הקו״ח של נושאים לקו״ה של מקומית. מראש הנני מעיר, כי התואר „במקום״ איננו בשום אפן האית, כי יש לפנינו קו״ה של מקומית. במשנה ב״ק פ״ב, מ״ד נמצא התואר הזה בשני הקו״ה, ובכל זאת נושאי הנגוד המה בקו״ח הראשון ההיזק המצוי וההיזק המשונה, ובשני רשות הרבים ורשות הניזק, ורק באשר נמצא את התואר „במקום״ תחת נושא הנגוד, שם יהיה הקו״ח מְרחב, כולל, קו״ח של מקומות באמת, במשנה דזבחים פ״ח מ״ב, יש לנו דוגמא מזה: אריה״ג, מה אם במקום שהמחשבה פוסלת בחוץ לא עשה אה המשואר כיוצא, מקום שאין המחשבה פוסלת אינו דין שלא נעשה המשואר כנכנס. פה לא פורשו בשמם הפרטים, אשר בהם מתגשם הנגוד ⊤ק׳; תחת אלה יבא החלל, ההקף, הסוג שהם נמצאים בו. השנות הקו״ח של נושאים לקו״ח של מקומות הוא איפא הרחבת האישיות או הפרטות למדרגת הסוג, ולפי זה עזיבת הנושאים של הנגוד. והנה אלמלי רצה ר׳ טרפון לשנות את הקו״ח הראשון שלו לקו״ח של מקומות, כי אז די היה להוציא את הפרטים „שן ורגל״ ו„קרן״ ולאמר:

---

[1]) בתי המדות א׳ ו׳ ועין זבחים דף מ׳ ע״ב ודף נ״ב ע״א; איך יתכן להביא דוגמא מזם מ״ח ע״ב, קשה להבין.

ומה במקום שפטור על הנזק ברשות הרבים, משלם ברשות הניזק נזק שלם. מקום שחייב ח״נ ברה״ר, אינו דין שמשלם ברש״ת הניזק נזק שלם. באפן זה היו רק **א** ו**ב** מתרחבים בהקפם, +ה ו—כ ב**א** וכמו כן —ה ב**ב** היו נשארים בלי שנוי. אבל ר׳ טרפון העמיד במקום הנושאים הראשונים של הנגוד ±ה נושאים אחרים, בהפכי את מה שהיה מקודם ה וכ ל**א** ו**ב** ומה שהיה **א** ו**ב** לה וכ. לפי זה יש לנו בקו״ה השני של ר׳ טרפון כמו שהיה בקו״ה הראשון פרטים שמתנשם בהם הנגוד. ואי אפשר, כאשר תחיב הסברא, שיעלה על לב א״ש לראות בזה ק״ה של מקומות. ובכל זאת נמצא גברא רבא כהרא״ש [1]), שבשמו קורא ר׳ יוסף בן חביבא בעל „נמוקי יוסף״ את הקו״ה הראשון בשם קו״ח של רשויות. כי הוראת רשויות ומקומות אחת היא, בזאת לא נוכל להסתפק אף רגע. ועוד נפלא מזה הוא, מה שכותב מרן ר׳ יוסף קארו בכללי הגמרא שלו בתחלת באורו למדת הקו״ח. הוא שם בפי בעלי התוספות בב״ק דף כ״ה ע״א בד״ה „אני לא״ תשובה על השאלה מה לשן ורגל שכן היזקן מצוי, אשר בשום אפן לא נוכל להתאימה עם הנוסחא שבתוספות אשר לפנינו. הוא כותב בזה״ל: וע״ז מתרצי דנעשה הקו״ח ממקומות ומה רשות הרבים שהרגל פטור בו, הקרן מחייבו, רשות הניזק, שהרגל חייב בו, אינו דין שהקרן יהיה חייב בו, והשתא פירכא דהיזקו מצוי לא שייכא, דלא ילפינן אלא רשות מרשות. הנני מביא פה את דברי התוספות עצמם, לא בשביל להוכיח כי הם אמרו ההיפך מזה, אלא כדי להגן עליהם מפני הערעור, כי דעתם בהבנת המושג קו״ח של מקומות היתה משובשת וז״ל: וא״ת מה לשן ורגל שכן היזקן מצוי, תאמר בקרן שאין היזקן מצוי כ״כ, דבחזקת שימור קיימי למ״ד פלגא נזקא קנסא, ואין לומר מרשות לרשות גמרינן, ומה ר״ה שהקיל בה לענין שן ורגל, החמיר בה לענין קרן, רשות הניזק לא כש״כ, דמ״מ שייך למיפרך שפיר, כדמשמע לקמן דבעי למילף כופר שלם בתם בחצר הניזק מנזקי דרגל, ופריך מה לנזקי דרגל, שכן ישנו באש. [2]) וי״ל דלאו פירכא היא, דאין חומרא זו מועלת להייבו ברה״ר והכי דנינן ק״ו ומה שן ורגל וכו׳, ע״כ. דברי התוספות מוכיחים איפא בפירוש מן הגמרא בדף שלאחריו, כי הפירכא אעיקרא דדינא לא תבטל ע״י השנות הקו״ח, ובטול

---

[1]) נפלא הוא כי בפירושו לב״ק עובר הרא״ש על כל הענין הזה בשתיקה.

[2]) אם יכולה פירכת מה להדחות ע״י השנוי, למה זה נמנע התלמוד לשנות את הקו״ה? השנוי כמו שיע״שה אותו ר׳ טרפון יש לו איפא התכלית האחת להצדיק את כלל דיו למצער בנוגע להקדמה השניה. תועלת מעשית אחרת אין להשנוי לפי דברי התוספות שלנו, אולם כי במקומות אחרים שונה היא דעת התוספות מאשר היא פה, על זה כבר העירותי למעלה.

הפירכא שלפנינו היא רק ע״י הבלעה. התוספות קוראים את ההיפך של —ה, ״מרשות לרשות״, אבל מעולם לא עלה על דעתם לראות בהיפך כ לא, ב+ הקו״ח הזה קו״ח ממקומות, כמו שיקרא לו מרן ר״י קארו. הלוף הרחבת הקו״ח בישנוי צורתו, כאשר נמצאהו אצל ר״י קארו, מפליא הוא בה במדה שידענו כי כבר יכבד את בעל ״הליכות עולם״ בתור אחד מגדולי החכמים מבארי המדות, ואצל זה האחרון נתברר גדר הקו״ח של מקומות ברור ומפ״ש כל צרכו. ר׳ יהושע בן יוסף איננו מסתפק כר׳ שמש״ן מקינן בהבאת הדוגמא סתם, הוא כותב בפירוש (שער ד׳ פ״ב): פעמים כשיש פירכא אעיקרא, משנין הקו״ח למקומות ולא נייחד לא המלמד ולא הלמד עצמו, ותי לא שייך פירכא וזהו קו״ח של מקומות בכוליה גמרא, שאומר מה במקום או כיוצא בזה, כי הא דפ״ק דחולין, ויהא כלי חרס מטמא מגבו מקו״ח, מה כל הכלים, שאין מטמאין מאוירן, מטמאין מגבן, כלי חרס שמטמא מאוירו, א״ד שמטמא מגבו וכו׳, ואיכא למיפרך, מה לכל הכלים שכן נעשין אב הטומאה, תאמר בכלי חרס שאינו נעשה אב הטומאה. ולכך מישנה הקו״ח. לומר דלאו מכה (ק״ו) [כלים] קא עביד, אלא מכח אויר וגב, דמקום שאין האויר מטמא, הגב מטמא, מקום שהאויר מטמא א״ד שהגב מטמא, והשתא לא שייכא הך פירכא דמה לנו הכלים וכו׳ דהא לא ילפינן מכח כלי, אלא מכח אויר וגב, ובאויר וגב לא שייכא הך פירכא כלל, וכן בכל דוכתא [1]), ע״כ. על הדברים האלה אין למר״ן ר״י קארו מה להעיר, אלא שיש בהם מקום לטעות ולחשוב כי הגמרא בעצמה עושה השנוי בקו״ח. אולם לא נכון הוא, ורק בעלי התוספות הבינו את הברייתא כאילו שנה הקו״ח את צורתו, נגד הסברא, כי בכל הגמרא הוראת ק״ו של מקומות היא קו״ח שנעשה מאישיי ופרטי לכללי, אין למר״ן ר״י קארו מה להזכיר, ובכל זאת הוא קורא לק״ו המשונה דר׳ טרפון קו״ח ממקומות! ר׳ ישעי׳ הורוויץ זצ״ל המביא את דברי הר״י קארו מלה במלה, מבלי להעיר עליהם מאומה, לא שם לב כלל אל החלוף הזה. לדאבוני לא אוכל לעצור ברוחי מהשיג גם על הרב החכם רב הפעלים ר׳ שלמה אלגאזי, על אשר לא פנה כלל אל גדר הקו״ח של מקומות אצל ר׳ יהושע הלוי, לא רק בס׳ ״גופי הלכות״ [2]), אלא גם בס׳ ״יבין שמועה״

---

[1]) המשך הענין הזה תמצא להלן.

[2]) בראש סעיף תע״ה הוא מביא דברים מס׳ הכריתות (א׳ ו׳) והוא מוסיף אח״כ: ודע שמצאתי עוד, דפעמים פרכינן פירכת מה אריש דינא אף בהפיך הק״ו למקומות, אלא שנעשה הפירכא בענין אחר, פסחים פ׳ כל שעה אשכחן חלב גיד מנ״ל, ק״ו ומה חלב שענוש כרת, מותר בהנאה, גיד לא כ״ש, וכו׳, מה לחלב שהותר מכללו אצל חיה, וקשה דנעביד ק״ו דמקומות, ונימא הכי ומה כרת שנוהג בחלב אינו נוהג בגיד איסור

הערוך נגד הספר הליכות עולם [1]). ר׳ אהרן אבן חיים אמנם השתמש בהגדרתו של ר׳ יהושע הלוי, אבל נעלם מעיניו. כי הקו״ח של מקומות בנגוד לקו״ח של נושאים אי אפשר שישתנה. דהיינו שלא תיכל הקדמתו הראשונה להיות להקדמה שניה. גם ר׳ יהושע הלוי מודה כר״ש מקינון, כי הרחבת הקו״ח מועילה רק נגד פירכות ידועות, היינו נגד פירכות שאינן נוגעות אל עיקרו העצמי [2]) של הקו״ה; אולם אם הרחיק ר׳ אהרן אבן חיים ללכת משני החכמים האלה להתנות להרחבה תנאי כזה: „שתהיה הפירכא ממעלת דין שאינו דומה לקו״ה, שאם תהי׳ ממעלת דין שדומה לק״ו, אז לא תיעיל הדין שינויא, לפי שאם לא נפרוך בחימרא זו אעיקרא דדינא, עדיין נפרוך אסוף דינא״, אז לא היה מוכרח להביא דוגמא ממשנה דב״ק דלעיל, כדי להוליד בני את ההוכחה, כי גם הוא מערבב את ההרחבה והשנוי של הקו״ח. לא אוכל לבאר לי באפן אחר את ערבוב המושגים אצל רוב המבארים, אלא ע״י הסתירה שנסתבכו בה בעלי התוספות בזה, שפעם אחת הם מחזיקים את השנוי לבלתי מועיל, ופעם שנית למועיל נגד הפירכא אעיקרא דדינא [3]). מבארי המדות החזיקו את הכלל האחרון בידם, ומכיון שנחשב מרשות לרשות כתאר לשנוי, קרוב היה מאד להחליף שנוי מרשות לרשות בשנוי לקו״ח של מקומות ולעשותם לאחד. אולם,

הנאה שאינו נוהג בחלב, אינו דין שנוהג בגיד ואין להפוך הפירכא ולומר חיה תוכיח דבעינן מק״ו וכו׳: הדוגמא האחת מן הס׳ הזה תספיק, לדעתי, להראות לנו מה שהבין ר׳ שלמה אלגאזי בהוראת השם קו״ה של מקומות.

[1]) הידה סתומה היא בעיני, איך יכול ר׳ שלמה אלגאזי, למרות באורו המפורש של ר׳ יהושע הלוי לכתוב כדברים האלה: יש לדקדק לכאורה מהא דגרסינן ברכות דף כ״א למדנו ברכת התורה לפניה ק״ו ממזון שאינו נוהג וכו׳ ולמדין ברכת המזון ק״ו מהתורה ופריך מה למזון שכן נהנה, מה לתורה שכן חיי עולם, ומהשתא קשיא, דאמאי לא משנינן הק״ו למקומות, וניטא הכי, ומה ברכת לפניה שאינו נוהג במזון, נוהג בתורה, ברכת לאחריה שנוהג במזון, א״ד שתהא נוהג בתורה, והשתא לא שייך פירכא שהמלמדים הם ברכת לאחריה וברכת לפניה. ע״כ. רש״א איננו רוצה איפא לדעת, כי בקו״ח של מקומות אי אפשר שיהיו המלמדים אישיים.

[2]) אמנם קצרה רוח בינתי להכיר, איזה הבדל יש בין ק״ו של מקומות זה אליבא דבעלי התוספות וזה של ר׳ שמעון בזבחים דף מ׳ ע״ב, וע״כ לא אוכל להשיג, למה יכול שם התלמוד לשאול „מאי לא השוה קרבן לקרבן וכו׳ איכא למפרך״ ולמה לא תהיה גם לנו הצדקה לבקש פה את פרטי המקומות; אולם לו גם היה איזה הבדל, לא אוכל להשיג, מדוע אי אפשר להשיב גם על הקו״ח כמו שחשבוה בעלי תוספות פירכא זו: מה למקום שלא נטמא מאוירו ונטמא מגבו, משום שבמקום שאין טומאה מאוירו יש מקום לאב הטומאה, תאמר למקום שיש טומאה מאוירו, הואיל ואין מקום לאב הטומאה, אין מקום שיטמא מגבו.

[3]) עיין חולין דף כ״ג ע״ב בד״ה ותהא פרה, והמקומות שהבאנו למעלה דף ל״א.

יוכלו להשיבני תשובה צודקת למראה עינים, האם לא תאר גם ר׳ יהושע הלוי, למרות הגדרתו הברורה לקו״ח של מקומות, גם את השנוי גם את ההרהבה כאמצעים ישוים לדחיית הפירכות אעיק״א דדינא? או, האם לא אמר גם הוא בסוף דבריו שהבאנו לעיל דף נ״ב אותם הדברים עצמם שהחליטו כל הבאים אחריו? איך נבין את הדברים האלה: הלכך כ״מ שיש פירכא ואינו משנה הקו״, בידוע שיש ג״כ על המקומות פירכא כמו שיש על המלמדין עצמן, ולא יועיל השנוי לכלום, ומסרו הלמוד [1]) להכמים ולמוצאי מדע לחקור ולידע כי ההוא דפרק קמא דקדושין, מה אמה העבריה שאין נקנית בביאה נקנית בכסף, אשה, שנקנית בביאה, אינו דין שנקנית בכסף. ופריך מה לאמה העבריה שכן יוצאה בכסף, תאמר באשה וכו׳ ושם היה יכול לשנות הקו״ה, שלא נדון אשה מאמה, אבל נדון כסף מביאה, מה ביאה שאינה קונה באמה, קונה באשה, כסף שקונה באמה העבריה, אינו דין שיקנה באשה, ותו לא שייכא הך פירכא דמה לאמה וכו׳. אלא מפני שלא יועיל השנוי, דהשתא נמי איכא לאקשויי, מה לכסף שכן הורע כחו שאינו קונה ביבמה, כן יש ליתן טעם בכל דוכתא, ונבון תחבולות יקנה עכ״ל: האם לא ידבר ר׳ יהושע הלוי מהרחבת הקו״ח ושנויו בנשימה אחת? על כל השאלות האלה הנני להשיב ג״כ בשאלה, איך זה, אם כסף הוא ב בקו״ח המשונה, יכולים למפרך פרכת מה: „מה לכסף שכן הורע כחו״? פירכת מה יכולה להיות מכוונת פה רק נגד ביאה, והנה, מבלי לבקש חשבונות רבים יכולים להכיר, כי טופס לשונו היה בראשונה כזה: . . . ושם היה יכול לשנות הקל וחומר שלא נדון אשה מאמה אבל נדון כסף מביאה, ותו לא שייך הך פירכא דמה לאמה וכו׳ אלא מפני שלא יועיל השנוי, דהשתא נמי איכא לאקשויי מה לכסף שאמה יוצאת בו וכו׳. ר׳ יהושע הלוי לא ראה מעולם בדוגמא הזו הרחבת הקו״ח, הוא סבר כי שנוי קו״ח של נושאים לקו״ח של מקומות איננו מועיל גם אם נדון: ומה מקום שאין בביאה קונה, כסף קונה, מקום שביאה קונה, א״ד שכסף קונה, אחרי שהפירכא נגד אמה יכולים למפרך גם נגד כסף. הדברים המבארים את מה שקורא לו ר׳ יהושע הלוי „שנוי״ נוספו אח״כ בידי אחר והם לקוחים מלה במלה מדברי התוספות דקידושין דף ד׳ ע״ב ד״ה מה לאמה. בשום אפן אי אפשר שיהיה שנוי הקו״ח ההזרתו, לא רק מפני שרב אשי, כמו שהוכחתי למדי מחולין דף קי״ד ע״ב, מתנגד לזה, אלא מפני שהדיאלקטיקה התלמודית משועבדת לחקירת האמת ואינה שמה

---

[1]) בהוצאת מנטובה ובכללי שמואל נאמר „הגמרא״. בהוצאת ויניציא שנספחו בה אל הליכות עולם גם כללי הגמרא וס׳ יבין שמועה, כתוב „הלימוד״.

לה למטרה לנצח על איזה מן המתוכחים. יש הבדל גמור בין שנוי הקו״ח ובין הרחבתו. כי נמצאו קו״ח מרחבים אצל התנאים, זאת לא נוכל אמנם להכחיש, אולם אם נתכונו להרחבה זו. ואם במקום שלא השיבו איזו פירכא על ק״ו של נושאים שיכולים היו למפרך, רק בשביל שיכולות היו להדחות מפני ההרחבה, זאת היא שאלה, שלא אוכל לתת עליה בהחלט תשובה היובית. בכל הש״ס כולו לא נמצא אף פעם אחת הרחבת קו״ח שתהיה גם ההזרתו. לפי זה תשאר שיטתן של בעלי התוספות רק השערה שטחית ולא יותר.

---

5. הבלעת הפירכות.

ע״י ההרחבה האפשרית בקו״ח תדחינה מעיקרא, כאשר ראינו למעלה, איזו פירכות שאינן נוגעות לעצמותו של הענין הנדון, כמו כן ישנו, לפי דעת בעלי התוספות, שעסקו בבאור כל החומר הנוגע למדת הקו״ח באותה החריפות ורוח הבקרת שבארו בה את כל התלמוד, מין מיוחד של פירכות כל כך ברורות וגלויות, עד כי נחוץ מעיקרא לשום לב אליהן. החכמים ההם בעצמם, שהבדילו בהבנתם העמוקה בין קו״ח של דין לקו״ח של סברא לא יכלו לעבור מבלי משים גם על ההבדל שבין הפירכות של דין ושל סברא. ואחרי שנתגלה להם, כי פירכות ממין השני, גם במקום שהתעוררו בכל תקפן, לא נפרכו, באו לכלל ההכרה הפנימית החשובה, כי הכמי התלמוד שעסקו בוכוחיהם בכבד ראש לא השתמשו בפירכות, לבלע הזמן בשחוק. המתוכח עם מי שידיו רב לו בסברא, ישתמר לפרוך איזו פירכא בה במדה שתראה בעיניו ליותר קרובה וגלויה, אחרי שהוא מוכרח לחשוב, כי פירכא כזו אי אפשר שנעלמה מעיני מתנגדו. וכן הדבר לגבי הפירכות של סברא, במה שהן מחזקות את הנגוד שבין $\pm$ה ו$\mp$ב **בא**, ולפי זה תהיינה נדחות ע״י ההבלעה. ר׳ טרפון דן, מה אם היזק מצוי (שן ורגל) שפטור ברה״ר, משלם ברשות הניזק נזק שלם, היזק שאינו מצוי (קרן) שמשלם ברה״י חצי נזק אינו דין שישלם ברשות הניזק נזק שלם. ומדוע איפא לא השיבו החכמים לר׳ טרפון כי סבת ההומרא אצל היזק מצוי היא היא מציאותו לעתים קרובות? הטעם לזה הוא פשוט, מבארים בעלי התוספות, משום שהחכמים נאלצו להודות בלבם כי לא נעלם הדבר מר׳ טרפון וכי הבליע את הפירכא הזאת בהקדמה הראשונה. הן קשה להבין, אם מציאותם של היזקים מצויים היא סבה לתשלומי נזק שלם, למה לא תסובב המציאות הזו תשלומי נזק גם ברשות הרבים. כל הרוצה איפא

להשיב הפירכא הזו אעיקרא דדינא, לא ינקה בהכרח מן ההוכחה, כי לא הבין אל עיקר הדבר, וכי לא התבונן כי הפירכא הזו כבר נתבטלה ע״י ההבלעה; באמת כך הוא דיני של ר׳ טרפון: אם היזק מצוי, אשר — למרות שיקרה לעתים קרובות — נפטר מתשלומי נזק ברה״ר, משלם ברשות הניזק נזק שלם, היזק משונה אשר — למרות שיקרה לעתים רחוקות — ישלם חצי נזק ברה״ר, אינו דין שישלם נזק שלם ברשות הניזק. זה הוא הנקרא אצל בעלי התוספות בשם: „הבלעה״. וזאת היא צורת ההבלעה:

א (—ס) +ה́ —ג
ב (+ס) —ה́

ב —ג.

הפירכא, כי —ס היא הסבה הגורמת את —ג בא לא נפרכה, מפני שאותו—ס בא כמכוסה לפני +ה́ ובזה תבטל השאלה, מדוע לא יהיה —ס סבה גם ל—ה́ בא, את הפירכא מעיקרא. בעלי התוספות, ואחריהם ר׳ שמשון מקינון ור׳ יהושע הלוי הסתפקו לראות בהבלעה כמו בהרחבת הקי״ח טעם מספיק להעיבדא הנראה כחידה, שאין משיבין פירכות גלויות לעין, רק מר׳ אהרן אבן חיים ואילך קוראים המבארים להבלעה כמו להרחבה החזית הקו״ח המופרך. ישנם ג׳ פנים, יאמר בעל מדות אהרן ואחריו יחזור ר׳ יעקב האגיז מלה במלה, אשר בהם ימלט האדם מן האויב, או בעיכו אתו מלחמה עד שינצחהו ויסיר כחו; זה יהיה ע״י ביטול הפירכות; או בשללו מראש מן האויב את היכלת להלחם, בברחו מפניו ובהסתרו במצודה; זה יהיה ע״י השנות הקי״ח; או בהשלים עם אויבו וזה יהיה ע״י הבלעת הפירכא. הציור הזה היא נכון רק בפרטו הראשון; בשני ובשלישי לא נודעו עקבות האויב האחד; הוא נעלם, מפני שבהכרתו הברורה, כי מפלתו נכונה לפניו, השלים עם אויבו. והנה זאת צריכים אנו להטעים ולחזור ולהטעים, כי גם ההרחבה גם ההבלעה אינן אלא בכח; כיוצאות אל הפועל בתור צירות של החזית הקו״ה אינן נמצאות אף פעם אחת בכל הגמרא; וזאת היא מעלת הדיאלקטיקה התלמודית, אשר נכה האמת פניה, כי לא תעסוק בפלפול ריק מכל תכן ובמלחמת דברים בעלמא. גם את התנאים שבהם תלויה הבלעת הפירכות אנו מוצאים כבר אצל בעלי התוספות מפרשים באר היטב. ר׳ אהרן אבן חיים פרט ג׳ תנאים מיוחדים. אני חושב כי אפשר לכלול אותם במאמר אחד: הקו״ה צריך שיהיה ק״ו של דין והפירכא צריכה להיות מסברא. בהיות הפירכא מדין תורה, היינו אם נוכל להוכיח איזו חומרא או קולא מן התורה, אז תהיה בהכרה טעם מספיק למציאות ∓ג בא, מבלי

שיהיה מקום לשאלה, למה לא תבטל את ±ק׳ **בא**, [1]) אם יהיה הק״ח מסברא. אז, גם בהיות הפירכא שלא מדין תורה, אי אפשר להבליע איתה, יען אשר —ס יהשב לסבה מספקת למציאת —ב **בא**, מבלי שניחס לו איזו השפעה על +ק׳ **בא**, מה שיהזיק ר׳ אהרן אבן חיים לתנאי שלילי ומשתדל לפרשו מן התוספות ב״מ דף ג׳ ע״ב ד״ה אבל העדאת, היינו כי צריך שיהיה ∓ס חזק כל כך עד שיסתיר את +ק׳ **בא**, זה כבר דחה ר׳ יעקב האגיז בדבריו: „יהאריך בזה ולא הביא ראייה גמורה".

ההרחבה וההבלעה האפשריות מבאירות לנו, למה נתקבל קו״ח זה או משנהו כאילו אין למיפרך עליו למרות היות נגדו פירכא אשר תתעורר מאליה; אולם מצד אחר אין לשכוח, כי דין, שאין עליו שום פירכא לא אעיקרא דדינא ולא אסוף דינא, אמנם אמתי וצידק הוא במושגנו ההגיוני, אבל בשביל זה לא הגיע עוד למעלת הלכה גמורה. לזאת נחוץ קדם כל, שתהיה התולדה היוצאה מדין קו״ה בלתי מתנגדת לא אל איזו מצוה ממצות התורה ולא להלכה שלמדנו באחת משאר המדות או ע״י היקש. כי תולדות הקו״ה תהיינה רק אז אמתיות כאשר נניה שהקדמותיה אמתיות הן; אולם אם מתנגדות הן אל מצות התורה, עלינו לסלק ידינו מהן; הנגוד הזה מוכיח לנו כי לתורתנו הקדושה הנוסדה בכל פרטיה על ההגיון ישנן בזה הקדמות אהרות. ועוד תנאי שני להיות לתולדת הקו״ה כה הלכה למעשה הוא, שגם בתוצאותיה לא תביאנו לעבור אשב ואל תעשה. כלל זה אמרו חכמים: כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וטופו להקל אינו דין [2]). באחרונה לא יתכן שתהיה לה סתירה מצד תולדה אחרת; שני דינים המכחישים זה את זה בתולדותיהם, שניהם כאחד אבדו את ערכם בעינינו. התלמוד מביע זאת באפן ברור ומפרש בדברים האלה:

---

[1]) גם התוספות ב״ק שם גם הר״ש מקינון הביאו הברייתא ממס׳ זבחים דף ו׳ ע״א לדוגמא, והתם א״ה ומה במקום שאם אמר שוחט חוץ לזמנו שהוא כשר שחטו ע״מ לזרוק דמו חוץ לזמנו פסול, מקום שאם אמר הריני שוחט שלא לשמו פסול, שחטו ע״מ לזרוק דמו שלא לשמו, אינו דין שיהא פסול. על תולדה זו פריך רבא בר אהילאי, מה להוץ לזמנו שהוא כרת. הפירכא אינה של סברא אלא לקוחה מקרא, ומשו״ה לא הוי מקום להבלעה.

[2]) עי׳ ספרא תזרי׳ פרשה א׳ ה״ה: א״ר יהודה, הריני דן, ומה אם ביוצא הי, שאינו מטמא את אמו ואת הבא עם אמו לאהל טומאת שבעה, הרי הוא מטמא את אמו טומאת לידה, היוצא מת, שמטמא את אמו ואת הבא עם אמו לאהל טומאת שבעה, א״ד שמטמא את אמו טומאת לידה, א״ל לר״י, כל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וכו׳, הא אם טהר החי את אמו יטהר המת את אמו, ע״כ. התשובה הזאת השיבו חכמים לר׳ יהודה בפסחים דף כ״ז ע״א בהגיעו ע״י קו״ח לתולדה דאין ביעור חמץ אלא שריפה ובסוכה דף ל״ו ע״ב בלמדו עפ״י קו״ח שאין סוכה נוהגת אלא בארבעת מינים שבלולב. עי׳ תוספות פסחים, שם ד״ה אין בעור, וסוכה שם, ד״ה כל דין.

איכא למיפרך הכי ואיכא למיפרך הכי כל חדא וחדא תיקום בדוכתיה [1]. אנו מוצאים כבר במקורות מזמן התנאים פעמים רבות [2] את המלים רבות הערך „או חלוף", הבאות ללמדנו, כי +ה́ איננו יכול להיות נדון לב, יען כי מציאותו בא לא תוכל להחשב לודאית; אולם בדרך כלל מוכיחים בכל זאת כי רק הדין באפן האחד צודק הנהו. שונה מזה הוא הענין דזבחים דף ט"ו ע"ב, אם החק היוצא לנו מויקרא כ"א י"ב, שאונן חוץ מכה"ג פסול לעבודה, נוהג רק בקרבן יחיד או גם בקרבן צבור. רבא אמר אין האיסור ניהג אלא לגבי קרבן יחיד. כי אינו נוהג בקרבן צבור הוא דן קו"ח זה: אם טומאה שלא הותרה מכללה לכ"ג בקרבן יחיד, הותרה אצל הדיוט בקרבן צבור, אנינות שהותרה מכללה לכ"ג בקרבן יחיד, א"ד שהותר אצל הדיוט בקרבן צבור. טומאה = **א**, אנינות = **ב**, הותר מכללה לכ"ג בקרבן יחיד = ה́, הותר להדיוט בק"צ = ג. רבא מחזיק לפי זה, את +ה́ לדבר של ודאי; על זאת משיב רבא בר אהילאי; הוא סובר שיכולים כמו כן לדון ההפך מזה. מה טומאה שהותרה אצל כהן הדיוט בציבור, לא הותרה אצל כה"ג ביחיד. אנינות שלא הותרה אצל כהן הדיוט בקרבן ציבור, אינו דין שלא תותר אצל כ"ג בקרבן יחיד, דהייני הנגוד שבין **א** וב**ב** איננו היתר מכללה לכ"ג בקרבן יחיד. אלא היתר מכללה לכהן הדיוט בקרבן ציבור, ועל פיו אנו מגיעים אל התולדה, כי התורה לא התירה גם לכ"ג אונן את העבודה בקרבן יחיד. אולם לא נועיל במאומה, אם נחזיק את הדין שכ"ג טמא מותר אצל קרבן יחיד לאמתי; כי הנה אם נשים אנינות = **א**, טומאה = **ב**, היתר מכללה אצל כהן הדיוט בקרבן ציבור = ה́, היתר אצל כ"ג ביחיד = ג ונחליט: מה אצל אנינות שכהן הדיוט אינו מותר אף בקרבן ציבור, הותר לכ"ג גם בקרבן יחיד, כ"ש שמותר לו אצל טומאה שהותר מכללה לכהן הדיוט בקרבן ציבור — אז תבא הפירכא, כי ה́ איננו היתר מכללה אצל כהן הדיוט בקרבן ציבור. אלא היתר אצל כ"ג ביחיד. ואחרי ששני הקו"ח סותרים זה את זה, אין הצדקה לדון לא לרבא ולא לרבא בר אהילאי. והננו מחזיקים בדין התורה ואיננו מבדילים לא אצל ההיתר לכ"ג ולא אצל האיסור לכהן הדיוט בין קרבן יחיד לשל ציבור. אולם לפעמים יקרה, שע"י שתי התולדות הנוסדות על שני צורתו של הנגוד.

---

[1]) המבארים לא דיקו בלשונם בהביאם את המאמר בזה"ל: איכא למימר הכי ואיכא למימר הכי וכו'. כן מביאו ר' שמשון מקינון בתי מדות א' ט"ו, וכן נמצאה אצל ר' יהושע הלוי, ר' אהרן אבן חיים וכל ההולכים בעקבותיו. עי' דקדוקי סופרים זבחים דף י"ז ע"א.

[2]) משנה פסחים פ"ו ה"ב; תוספתא פסחים פ"ג, ה'; טבול יום פ"א א'; מכילתא משפטים פ' ו'; ספרא נדבה פרשה ב' ה"ט. חובה פרשה י"ב ה"ה (ג"פ), שמיני פרשה א' ה"ל, ספרי במדבר פי' קי"ח, קכ"ג, קכ"ה, קכ"ו, דברים פי' רמ"ד (ג"פ), רמ"ט, ר"ס.

לא נגיע לשום סתירה: שני הדינים שנולדו אינם סותרים איש את אחיו ויכולים להתקיים זה אצל זה; במקרים כאלה, כשאין שום דבר מן התורה בא כראיה לסתור, תשארנה שתי התולדות בתקפן כאחת. דוגמאות כאלו אנו מוצאים בחולין דף כ״ג ע״ב ובקידושין דף י״ד ע״א ובמקומות רבים אחרים [1]. באור המקרים האלו לכל פרטיהם ירחיקנו יותר מדי מענינו; הנני מסתפק להראות רק על דברי התוספות שם.

ויאה זה מצאתי מעלה יתרה למדת ענותנותה של הדיאלקטיקה התלמודית המצמצמת את פעולתה, שאינה מחזקת שום תולדה שהוציאה בדיניה לודאית מוחלטת. לעולם אפשר בעיניה שתבא פירכא מאיזה צד. ולפי זה יש לדינים ערך מעשי רק בדיני ממונות ולא בדיני עונשין, כמו שמוכיחים בבירור הכללים: אין מזהירין מן הדין ואין עונשין מן הדין. מקורם של שני הכללים הוא בספרא קדושים פ״ק י׳ ה״י וי״ב: ואיש להוציא את הקטן, אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו. אין לי אלא בת אביו ולא בת אמו בת אמו ולא בת אביו. מן האב ומן האם מנין, ת״ל אחותו מ״מ. ועד שלא יאמר הכתוב, יש לי בדין, אם חייב על אחותו מן האב ושלא מן האם, מן האם ושלא מן האב, ק״ו מן האב ומן האם. אלא אי אמרת כן ענשת מן הדין, לכך נאמר אחותו, ללמדך שאין עונשין מן הדין... ונכריתו לעיני בני עמם, עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, ת״ל ערות אחותך בת אביך או בת אמך, אין לי אלא בת אביו ולא בת אמו וכו׳. בת אביו מן האב ומן האם מנין, ת״ל אחותך מ״מ. ועד שלא יאמר הכתוב יש לי בדין, אם הוזהר על אחותו מן האב שלא מן האם וכו׳, ק״ו מן האב ומן האם. אלא אי אמרת כך, הזהרת מן הדין, לכך נאמר אחותך, ללמדך שאין מזהירין מן הדין ע״כ. הרחבת באור הענין גדל הערך ורב הסעיפים הזה לכל פרטיו תרחיקנו יותר מדי מגבולות חקירתנו: הנני מסתפק לפי זה בבאור שני פרטים; האחד הוא, להוכיח ששני הכללים האלה מקושרים זה אל זה בקשר אמיץ, והשני הוא, לחקור, מי המה התנאים אשר אינם מודים בכלל דאין עונשין מן הדין. בשני

---

[1]) התוספות בזבחים שם בד״ה ולא תותר, שהובאו שם הענינים דחולין דף כ״ב ע״א ודף כ״ה ע״א, מנחות דף ס״ב ע״ב ודף ע״ה ע״א, ב״ק דף כ״ו ע״ב, ב״מ דף פ״ו ע״ב, יבמות דף פ״ז ע״ב ונזיר דף מ״ד ע״א בתור סוגיות כאלה שיש בהן לומר כמו בזבחים „כל הדא והדא תיקום בדוכתיה״, בזה אמנם מתנגדות התוספות לדברי התוס׳ דחולין דף כ״ג ע״ב ד״ה ותהא פרה כשרה ומנחות דף ס״ב ע״ב ד״ה ויהיו זבחי. אולם אין לשכוח, כי פירושי התוספות אינם פרי עבודתם של איזו בה״מ אחד אלא של הרבה בתי מדרשות. בכל אופן נהירין לן יותר דברי התוספות דחולין מאלו דזבחים. עי׳ בס׳ הליכות עולם וס׳ יבין שמועה סעיף צ׳.

מקומית. במכות דף י"ז ע"ב ובזבחים דף ק"ו ע"ב אנו מוצאים בתלמוד כמושכל ראשון (ע"י פירש"י שם): אפילו למ"ד עונשין מן הדין אין מזהירין מן הדין; אולם כאשר נבא להסביר לנו את מושגה של המלה „מזהירין" נראה לנו כאילו יש איזו סתירה בהחלטה זו. כל לא תעשה שבתורה נחשב לאזהרה, אבל בזה בלבד שחייבה התורה עונש על איזה דבר, לא הביעה עדיין אזהרה. בכל הזרות שבדבר, ובכל היותו מובן מעצמו, כי כל העבירות שחייבה התורה עונש עליהן הנה בלאו גמור, כי הזכרת העונשין היא היא האזהרה, בכל זאת יעמלו התנאים במדרש ההלכה בכל פעם להוציא את האזהרה, היינו להוכיחה כדבר העומד בפני עצמו, ושגור בפיהם: עונש שמענו, אזהרה מנין, כמובן לא תמיד יצלח בידם לגלות את האזהרה המבוקשת באיזה קרא בתורה, כמובן מוכרחים הם לעתים קרובות מאד, כמו שהעיר כבר הרמב"ם ז"ל [1]), להסתפק בהשואה בלבד, אבל זה לא יתנגד, כמו שהוכיח נ"כ הרמב"ם. בשום אפן להכלל אין מזהירין מן הדין, בעבירות שהוזכר בהן העונש בפירוש אין לשאלה: איה תבוקש ותמצא האזהרה, לפי ההנהה החזקה והמוסכמת, שלא ענש הכתוב אא"כ הזהיר, אלא ערך וכוחי; לערך מעשי תגיע השאלה בעבירות שלא הזכירה התורה העונש אצלן. אמנם ישנם לאוין בתורה, שלא הוזכר עונשם, אבל להחזיק איסורין היוצאים מדין ק"ו לאזהרות מן התורה, זה הוא דבר נמנע לגמרי. אמת היא, שעל פי המאמר: לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר, העונש והאזהרה הם שני דברים, שכל אחד מהם צריך שיוזכר בפירוש בתורה; האזהרה חשובה היא כמו העונש, אבל כי תהיה חשובה יותר מן העונש, זה

---

[1]) ס' המצוות שורש י"ד בסופו: וכל מה שבא בתורה שעושה המעשה הפלוני יהרג או יתחייב כרת, נדע באמת שהפעולה ההוא מוזהר ממנה ושהיא בלא תעשה, והנה פעמים יבאר הכתוב האזהרה ממנה מלבד העונש ופעמים יבאר העונש והאזהרה, כמו חלול שבת וע"ז אשר אומר ל"ת כל מלאכה ולא תעבדם, ואח"כ חייב סקילה למי שיעשה מלאכה או למי שיעבוד ע"ז, ולפעמים לא יבאר האזהרה בכתוב בלאו גמור אבל יזכור העונש לבד ויניח האזהרה, אבל העיקר אצלנו, לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר, ואי אפשר מבלתי האזהרה לכל מי שחייב לו עונש, ולזה יאמר בכ"מ עונש שמענו אזהרה מנין, ת"ל כך וכך, וכשלא תהיה האזהרה, ילמדוה בסברא מן הסברות התלמודיית, כמו שזכרו באזהרה מקלל אביו ואמו, אשר לא נתבארו בכתוב כלל, שלא אמר לא תכה אביך, אך חייב המיתה למי שהכה או קלל אז ידענו שהם מצות ל"ת והוציאנו להם ולכיוצא בהם האזהרה ממקומות אחרים בדרך היקש, וזה אינו סותר אמרם אין מזהירים מן הדין, ולא אמרם תמיד וכי מזהירין מן הדין, שאנחנו לא נאמר אין מזהירין מן הדין אלא כדי שנאסר מה שלא נתבאר איסור כלל בצד היקש, אמנם כשנמצא העונש בביאור התורה לעושה זה המעשה, נדע בהכרח שהוא מעשה אסור מוזהר ממנו, ואמנם נוציא בהיקש האזהרה בשביל שיתחזק לנו שרש אמרם לא ענש הכתוב אא"כ הזהיר, ואחר שתעלה בידינו האזהרה שלא לעשות הדבר ההוא, אז יתחייב למי שעבר ועשה כרת או מיתה.

דבר שקשה להלמו. כל המחזיק איפא מצד אחד בכלל „עונשין מן הדין" ומצד אחר בכלל „אין מזהירין מן הדין" נאחז בסבך הסתירה, במה שהוא מוכרח להסתפק, במקום שהוזכר העונש בתורה בפירוש, באזהרה שנוסדה על דין של השואה, ובמקום שיצא העונש מן הדין איננו חפץ להסתפק באזהרה מן הדין. אכן מוזר הדבר! אצל עונשין שהוזכרו בתורה בלי ספק יודה כל איש לכלל „אין מזהירין מן הדין", אבל מי שמחזיק את הכלל עונשין מן הדין לאמתו, עליו להסתפק בתור הקדמה באזהרת הכתוב ובעונש שהזכיר בו.

ובנוגע אל החולקים על הכלל אין עונשין מן הדין, צריך להבדיל בין התנאים החולקים עליו בפירוש ובין אלה שהתלמוד ישים אותם לחולקים עליו. רק שנים מצאתי בין חכמי המשנה האומרים בפירוש, שעונשין מן הדין. ר' יהודה בן בתירה ור' יהודה הנשיא, הראשון בתוספתא והשני בספרא. בתוספתא שבועות פ"ג תניא: שמע מפי אחרים, מפי עצמו מנין, ת"ל כי תחטא, לרבות השומע מפי עצמו כשומע מפי אחרים, ד"ר שמעון. ר' יהודה בן בתירה אומר, א"צ, ק"ו הוא, ומה נדרים שאין חייבין עליהם מפי אחרים, חייב עליהם מפי עצמו. שבועות שוא, שהוא חייב עליה מפי אחרים. א"ד שיהא חייב עליה מפי עצמו. א"ר אלעזר, נמתי לפני ריב"ב, וכי יש עונשין מן הדין (אלא) [א"ל] [1]) כל מקום שתפס הכתוב מוסיף את העונש מן הדין, ע"כ. ר' יהודה בן בתירה איננו מודה בכל אפן בהחלט בכלל עונשין מן הדין, אלא כמו שבאר ר' שמשון מקינון ואחריו ר' דוד פארדו, במקום שבא הקו"ח לגלוי מלתא. לפי זה ר' יהודה הנשיא הוא התנא האחד המודה בגלוי ובהחלט, בכלל עונשין מן הדין, אמנם לא בילקוט [2]) אלא בספרא [3]). בשם ר' יצחק מוסר לנו התלמוד בכריתות דף

[1]) אצל ר' שמשון מקינון בחלק לשון למודים ג' קי"ד נמצאה הנוסחא: א"ר יהודה נמתי לפני ריב"ב וכי עונשין מן הדין, אמר בתחילה אין עונשין, אלא כל מקום שתפס הכתוב, מוציאו ועינשין מן הדין. מה שכתוב שם להלן הוא משובש; הנכון הוא: משמע דר"ש אית ליה „דאין עונשין מן הדין" בשום עניינא, ולכך אצטריך קרא, אבל לא „דאין מזהירין מן הדין".

[2]) בילקוט רמז של"ד אמנם נאמר: בשבט, שומע אני בין שיש בו וכו', עד שלא יאמר יש לי בדין, ומה אם ישראל שהחמיר בו, שאין ביום או יומיים, אינו חייב עד שיכנו בדבר שיש בו כדי להמית ולמקום שיש בו כדי להמית, כנעני שהקל בו, שהוא ביום או יומיים, דין הוא שלא יהא חייב עד שיהא בו כדי להמית וכו', אם אמרת כן, הבאת עונש מן הדין, לכך נאמר בשבט, ללמדך שאין עונשין מן הדין, רבי אומר, בשבט למה אמר, עד שלא יאמר יש לי בדין וכו' ומה ת"ל בשבט אלא מופנה להקיש לדון גזרה שוה וכו'; אולם בספרי „הגזירה השוה" דף ק"א הערה ב' הוכחתי כי גירסת המכילתא: ד"א = דבר אחר היא הנכונה.

[3]) ויקרא פ' א': וישלחו מן המחנה, מחנה שכינה וכו' הא עד שלא יאמר, יש לי בדין, אם נדחו טמאים ממחנה ארון הקל, ק"ו ממחנה שכינה החמור, אלא אי אמרת

נ' ע"א [1]), שאין עונשין מן הדין; כן הוא מוסר לנו בשם רשב"י ור' אלעזר בנו ובכל זאת נוכחנו מתוספתא דשבועות שהזכרנו לעיל, כי לא כן הוא [2]). אין לנו איפא על מה להשען אם נאמר להעמיד את המחלוקת בדבר אין עונשין מן הדין, כמו שעשה י"נ הרב ר' מאיר איש שלום [3]), על המחלוקת היסודית שבין משנת ר' עקיבא ומשנת ר' ישמעאל. ר' יהודה הנשיא בודאי לא החליט אצל כל ק"ו שעונשין מן הדין אלא אצל אלו בלבד שתולדותיהם הבלתי מופרכות נחשבו בעיניו לנעלות מעל כל ספק. וכי ישנם ק"ו כאלה הכל מחויבים להודות. אמנם בכונה הבאתי את דברי הספרא כמקור לשני הכללים שאנו עסוקים בהם, ואעפ"י שהושבים לודאי גמור כי מבית מדרשו של ר' עקיבא יצא הספרא, הנני נמנע מלהוכיח עפ"י המקור הזה, שר' עקיבא גם הוא סובר כר' ישמעאל שאין עונשין מן הדין; כי הפרקים ט—י"א בקדושים ניספו בזמן מאוחר לספרא. מן הספרא יוצא לנו ברור רק זה, שבית מדרשו של ר' עקיבא אינו הושש לכלל אין עונשים מן הדין בדבר שהוא לאו הבא מכלל עשה. בפ' שמיני פרק ג' ה"א נאמר בזה"ל: בבהמה (אותה) תאכלו לרבות את השליא. יכול אפי' יצאת מקצתה ת"ל אותה תאכלו, אותה באכילה ואין בהמה טמאה באכילה, אין לי אלא בעשה, בלא תעשה מנין, ת"ל הגמל והארנבת והשפן והחזיר מבשרם לא תאכלו. אין לי אלא אלו בלבד, שאר בהמה טמאה מנין, ודין הוא, ומה אילו שיש בהם סימני טהרה ה"ז בל"ת על אכילתן, ושאין בהם סימני טהרה א"ד שיהו בל"ת על אכילתן, נמצאו הגמל והארנבת והשפן והחזיר מן הכתיב ושאר בהמה טמאה מקו"ח, נמצא מצות עשה שלהם מן הכתיב ומצות ל"ת שלהם מקל והומר [4]). כי לא

כן, ענשת מן הדין לכך נאמר וישלחו מן המחנה ללמדך שאין עונשין מן הדין, רבי אומר, אין צריך, הא אם נדחו טמאים ממחנה ארון הקל, קו"ח ממחנה שכינה החמור, א"כ ל"ג וישלחו מן המחנה וכו', אלא בא הכתוב ליתן להם את המחיצות.

[1]) עי' מכות דף י"ד ע"א, הוספות ד"ה ואידך.

[2]) לפלא הוא, כי ר' שמשון מקינון שהשכיל לבאר נקודת השקפתו של ר' שמעון איננו מראה על הסתירה הזאת.

[3]) במכ"ע „החוקר" דף ל"ד הוא אומר: ונ"ל כיון דרשב"י תלמידו של ר"ע הוא שכלל זה היא ממחלוקתן של ר' ישמעאל ור' עקיבא דלר"ע יפות הדרשות במפורש בתורה, ולר' ישמעאל לא אלימי כמפורש בתורה, ע"כ. ההנהה הזאת נוסדה ביהוד על רשב"י, ובכל זאת קרא הה' איש שלום את דברי ר' שמשון בס' לשון למודים בשום לב אחרי, שהוא מעיר בצדק: ועיין שם בדבריו שמשובשין הם; הלא צריך היה גם הוא לגרוס כמוני! משמע דר"ש אית ליה דאין עונשין מן הדין. ואיפה נמצא פה דבר על בית מדרשו של ר' עקיבא?

[4]) עי' מ"מ מאכלות אסורות פ"ב ה"א, גם דברי הרא"ם לאותו קרא.

נמצא הוין מזה בשום מקום בספ"א המאמר אין עונשין מן הדין, זה אינו מוכיח כלום; גם במכילתא הוא נמצא רק שתי פעמים בפ' משפטים בפ' שהזכרנו ופ' י"א, ושם אמנם יש לכלל הזה ערך גם אצל דיני ממונות [1]. על הרב אנו מוצאים אותו בספרי, במדבר פסקא א' (נ' פעמים), כ"ג, קכ"ד, קנ"ז, ק"ס. ומה שהשיג הה' איש־שלום על המאמר ללמדך שאין עונשין מן הדין הנשנה פעמים כה הרבה, שמתנגד הוא למדת שני כתובים הבאים כאחד אינו צודק מטעם זה, שהרי נחוץ הוא להגיד בכל פעם ופעם מפורש מה שאנו בעצמנו לא נוכל לדון אותו, מפני שנוגע הוא לעונשין. כונת התורה לא היתה איפא בשום אפן ללמדנו בכל פעם את הכלל הזה, אלא להחליט סתם את העונש, שבלעדי זאת לא היה יכול לצאת לפעולה. הגענו בזה במה שנוגע לשיטת המבארים בענין הקו"ח לסוף חקירתנו והערות הבקרת שלנו. ולהיות ששיטת ר' אהרן אבן חיים היתה יסוד חקירתנו נכיר עתה גם את דברי יתר גדולי המבארים, שלא הזכרנום עד כה, לפי הסדר ההיסטורי, ונחלק להם הכבוד הראוי להם.

הראשון אשר עלינו להזכירו פה הוא הרלב"ג (חי משנת מ"ח עד שנת ק"ה). אמנם אי אפשר שהספר „שערי צדק" [2]) על י"ג המדות המיוחס לו, בצורתו המונחת לפנינו, יהיה כלו מעשי ידו; לא מפני שההערות המבקרות וההשגות העצומות יותר מדי, כמו שחושב הה' שיכטר,[3]) מוזרות הנה בפי בן בתו של הרמב"ן, אלא מטעם הפשוט, מפני שנזכר בו שמו של ר' נסים גירונדי (שנתפרסם בשנות ק"ה—ק"מ כאחד החכמים המפורסמים; אבל בנוגע ליסודו העיקרי של הספר נחוץ להכיר כי בודאי מעשי ידו הוא. די לקרא רק את הבבא הראשונה, ומיד אנו מרגישים את רוח החוקר הפילוסופי; היא אומר: הטעם שהתחיל בזו המדה של קו"ח יותר משאר המדות, בעבור שהיא מבארת האמת יותר מכולם, כמו שהתמונה הראשונה מהקש של הגיון שהיא יותר מבוארת משאר התמונות, באומרך העולם מצוייר, וכל מצוייר מחודש יתחייב ממנו חיוב ראשון, שהעולם מחודש, כך הוא הקל והחמר. לפי זה הקו"ח אינו אלא צורת ההיקש המופתי הראשונה. זאת יוכל להגיד רק איש כרלב"ג. זאת לא הגיד לפניו וגם אחריו שום איש עד היום הזה באפן ברור ומפורש כל כך. צר לנו, כי נמנע מהראות לני מה הנה ההקדמות בקו"ח; הדוגמא שהביא

---

[1]) עי' תוספות ב"ק דף כ' ע"ב ד"ה לאזהרה; גם בתי מדות א' י"ז וי"ח ויד מלאכי אות נ'.

[2]) נדפס בס' „ברית יעקב" בליורנו; על השער כתוב: שערי צדק, פירוש לי"ג מדות שהתורה נדרשת בהם להרב ר' לוי בן גרשום.

[3]) „בית תלמוד" שם בהערה.

מבריתא דר׳ ישמעאל הוא היותר רחוק מן האפשרות שנכיר על ידו את ההיקש המופתי של אריסטו; אולם בכל אפן הוא קרוב להיות מבואר; הוא מוסיף ואומר: דמיון ואביה ירק ירק בפניה וכו׳ ק״ו לשכינה י״ד יום. ואמרו כפלים במעלת השכינה, מפני שמציני במקלל אביו ואמו נסקל ולא נתלה, ובמקלל ד׳ נסקל ונתלה, ואמר ככה, אם באב שהוא ככה, שהוא קל בערך השכינה, ההמירו ז׳, בשכינה שהיא המורה, לא כ״ש, להטיל חומר האב וחומר השכינה. רחוק הוא ממחשבתי להעביר תחת שבט הבקרת, מה הוא שלו ומה של אחרים בדבריו אלה על אדות הקו״ח; רוצה אני רק להראות, איך יתבארו פה הכללים „דיו״, „אין עונשין מה״ד״. דין אמרם כל היכא דמפריך קו״ח לא אמרינן דיו, ר״ל הואיל ואין ממשות בקו״ה, כאלו לא היה ואנה יהיה נסמך הדיו לבא מן הדין, אלא צ״ל דוקא לאב יהיה הסגר הז׳ כמשמעת הפסוק וכו׳. לדוגמא של אין עונשין מן הדין הובאה המכילתא וע״ז מוסיף המחבר: ואני תמיה שכבר נמצא עונש חד בדין ק״ח שחיבו נ״ש בקרן בחצר הניזק, אעפ״י שיש לומר בו דיו. אלא יראה לדון מאמרם של רז״ל באמרם שאין עונשין מדין קו״ח, ר״ל עונש כפי הראוי מהתורה, אבל קצת מעונש יכולין להוציא מדין ק״ו ויהי׳ עד״מ במלקות דאורייתא ועשו מרדות דרבנן. על כל פנים נהיין לתלות את ההערות העז־ומות על הפירכית ועל המינים המוזרים הרבים של קו״ח באיזה איש אחר. היש בזה מדה אחרת מאונאת עצמו, אם יחל אדם לכתוב מאמר על דבר הקו״ח באפן שהראינו למעלה ויסייב בדברים כאלה: וכבר נוכל לומר ולהוציא הלכות חדשות ודינים רבים בדיני הקלים והחמורים בכל משפטי התורה מבראשית עד לעיני כל ישראל וכלן תלויין בסערה השמימה, ופלאית גדולות ראיתי בתורתנו הקדושה מה שלא נמצא בדת זולתה [1]). גם האיש אשר יחסר לו רגש הבקרת ההיסטורית יוכל להרויח משפט כזה מבלי דעת. המחבר, או יותר נכון המזייף, לא ידע בודאי אף שמץ מכל הנמצא בספרי אבות דרבנסיה ובספרי החוקים של עמים אחרים.

הקירותיהם של החכמים המבארים במאה הי״ד כבר הכרנו למעלה. היותר קרוב אליהם, שעלינו להזכירו, אף כי אין לנו שום ספר ממנו, הוא ר׳ יצחק די ליאון (משנת ק״פ עד שנת ר״נ), תלמידו של ר׳ יצחק קנפאנטון, מה שאנו יודעים ממנו בבאור המדות נודע לנו ע״י תלמידו ר׳ שמואל אבן סיד סירילייו; לא רב הוא, אולם נוגע הוא אל מהות הקו״ח.

---

[1]) על התלמוד הבבלי אומר המחבר: כי שם בלל ד׳ שפת כל הארץ ומי שהעמיק בזה העמיקו שהתו, ועל בעלי התוספות שבאשכנז וצרפת הוא אומר: הבל רוח תשאם וסערה תפיץ אותב.

השאלה, מדוע אין לנו לשתי צורות הדין, מקל לחמור ומחמור לקל, רק התואר האחד קל וחומר לא נתנה גם איתו לשבת במנוחה ויחשוב כי מצא סוף סוף את פתרונה בהוראתה הכפולה של המלה חומרא: חומרת הדין וחומרא אצל השכל. אצל השכל האנושי, הוא חושב, נקל הוא לראות קולא בקל וחומרא בחמור, אבל חומרא היא אצל השכל לראות חומרא בקל ולהפך קולא בחמור. ואחרי שהחומרא אצל השכל שוה בשתי הצורות האלה של דין, יש לנו בשתיהן קל וחומר [1]. פתרון כזה נותן לנו איש, אשר הרב בעל ספר היוחסין [2]) מרבה להלל את חריפות שכלו. יכול אני רק לשנות פה מה שהעירותי למעלה נגד סברתו של ר' אהרן אבן חיים, שהתואר התמידי „והרי דברים קל וחומר" מוסב על **א** ו**ב** ולא על ה׳ וג׳ **בא**.

תלמידו השני של ר' יצחק קנפאנטון היה ר' **שמואל ואלאנסי** [3]) (קצ"ה—רמ"ז), שיש לנו ממנו באור על מדת הק"ו. בפרט אחד השקפתו עכ"פ מיוחדה היא במינה. כדי לבאר את דפירכא אסוף דינא, או כמו שהוא קורא לה „פירכא למגלה", הוא נאלץ להעמיק חקר במהות הק"ו והוא בא לידי מסקנא, כי ±ה׳ **בב** הנהו גדול מאשר ±ג׳ **בא**; יען כשיהיה ה׳=ג׳ לא יכול **א** להקרא קל, ואם יהיה ה׳ קטן מן ג׳, אז לא נוכל לפתור את החידה, מדוע הניחה התורה אותו ג׳ **בא** ולא **בב**, ובכן מוכח, כי ה׳ גדול מן ג׳. הפירכא אסוף דינא. או הפירכא למגלה לפי דעתו של רש"י היא המוכיח כי בג׳ קטן ה׳ מג׳. הוא כותב בזה"ל: כשנעיין ענין הק"ו, נראה שהוא בהכרח שהי' למלמד שני דינין, הדין הראשון

---

[1]) ר' שמואל סירילייו בספרו כללי שמואל אות מ"ם כותב כדברים האלה: ושמעתי בזה התירוץ מפורי הר"ר יצחק די ליאון שהבינה במלות קו"ח ר"ל קל א' אצל השכל להיות לקל קולא ולחמור חומרא, שכך הוא בטבעם וכשנמצא שבקל יש בו חומרא ודאי חומרא היא אצל השכל, להטיל בכאן חומרא מפני שהוא חוץ מטבעו, וכן כשבחמור נמצאת קולא ודאי הקולא בו היא חומרא אצל השכל, מפני שהוא חוץ מטבעו, וא"כ יאמר למי שהוא קל בטבעו, ודאי היא חומרא אם נמצא בו היפך טבעו, בין שנמצא בקל חומרא, בין שנמצא בחמור קולא, בתרוויהו היא חומרא; הואיל והם חוץ מטבעם, ולפיכך שייך לומר מלות קו"ח אף כשלומד הקל מן החמור לקולא, לפי שהקולא היא חומרא, לפיכך הא דקתני בברייתא מק"ו: לא חסר ולא מידי, לפי שהתיבות שייכי לממרינהו, בין כשהלומד חמור מקל חומרא בין כשהלומד קל מחמור קולא.

[2]) ס' היוחסין הוצאת פיליפובסקי צד רכ"ב: מלומד בנסים ושכלו שכל אלהי מנגד גדול נגד אויבי התורה וכו'.

[3]) הר"א זכות כותב עליו: בר אבהן ובר אוריין לא פסקה מכל משפחתו תורה וכו'; גם בא"ח סי' קמ"א ס"ח, נזכר יחד עם אביו כאחד מגדולי הדור; הקירתו המצערה ע"ד הקו"ח נדפסה באספת המאמרים „מהררי נמרים" ויניציה שנ"ט.

הוא מגלה והדין האחר אשר נראה ללמדו וליתנו למלמד. עוד כי המלמד הוא המור ונרצה ללמוד הימנו הומרא, הנה הוא בהכרח, שיהי׳ המגלה חמור, ואיך יהי׳ זה, כמו שאומר, שאין ספק שמאלו הב׳ דינין הא׳ הוא בחיוב והשני הוא בשלילה, והדין שהוא בשלילה יורה אותנו על אכיות המלמד, אם יותר חמור, או יותר קל, כפי ענין הדין, ואומר שאותו הדין שהוא בשלילה שיורה על היות המלמד חמור הוא הכרח שיהי׳ קל, ולזה נעשה ההכרחית באלו השני דינין, ונאמר שלא ימנע או זה הדין שוה לדין המחייב שהי׳ הנלמד ללמד, או הוא יותר חמור ממנו, או יותר קל, ומן השקר שנאמר שהם שוים, שא״כ היה, מה היה הסבה שהאחד מחויב לזה הנושא, והב׳ נשלל ממנו, או יהיו שניהם בחיוב, או שניהם בשלילה, ושקר ג״כ שנאמר שהדין שהוא בשלילה שהוא יותר חמור, דא״כ יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא...... אם כן כשמצאנו נושא שלישי שיוכיח לנו שוה המגלה חמור נקשה הקו״ח, עכ״ל. אולם בעיקר הדבר הוא משתדל ביתר שאת להראות, איך ומתי תדחה פירכא כזו. הוא מבדיל בין ק״ו של נושאים וקו״ח של מקומות, אבל את האחרון הוא מוצא בהשנות צורת הק״ח; קו״ח של מקומות ע״י הרחבה איננו מכיר כלל וכלל. ועוד הוא מבדיל בין ג׳ מיני פירכות וז״ל: המין הא׳ פרכא מאותו ענין בעצמו, שאנו רואים ללמוד, המין הב׳ פרכת ענין אחר זולת הענין, אשר אנחנו בו, והמין הג׳ פרכא שאינו נופל כלל במלמד [כגון] מה לאשה שכן אינה במילה ע״כ [1]. רק נגד מין הג׳ של פרכא יועיל שנוי הקו״ח. נפלאת בעינינו רק זאת, כי הדונמא לשנוי שהוא מביא מקידושין דף ד׳ ע״ב איננו שנוי קו״ח של נושאים לק״ו של מקומות, כי אם להפך שנוי משל מקומות לשל נושאים, אחרי שהמישגים אמה ואשה עלולים יותר להיות נושאים מאשר ביאה וכסף [2]. באמת שניהם כאחד טובים להיות נושאי

---

[1]) עי׳ תוספות ב״ק דף ה׳ ע״ב ד״ה כי שדית בור ביניהו, ודף פ״ח ע״א ד״ה שכן אין במעילה.

[2]) אחרי חלוקת מיני הפירכא הוא מוסיף ואומר: ואתה המעיין ראה כי כשנעשה המין הא׳ מהפרכות מין ג׳ אז נועיל בהפכתני הקו״ח של מקומות שאנחנו אם הקשינו לזה הקו״ח ואמרנו שזה התמור יש לו קולא אחרת, אין זו הקולא בזה הענין בעצמו, אשר נרצה ללמדו, או יהי׳ מהמין הג׳ אז נרצה להפוך הקו״ח, ולא נאמר זה יוכיח, כי יאמר שאינו נופל בו אינו מוכיח כלל, והמשל כי באמרנו יבמה תוכיח, השבנו לזה מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, פיר׳ ולא שייך בה הכסף אלא הביאה והאמת שאם נעשה הקו״ח מביאה שבכסף נעשה פרכא ונאמר מה לביאה שכן יש בה ביבמה ואעפ״י שאינו נופל ביבמה הכסף, עכ״ז אני אומר, שלא באת התורה לתת זאת החומרא שתקנה לאשה, לפי שיש לו הומרא אחרת, שאינה ביבמה, והואיל והכסף אינו קונה ביבמה, בין אם אינו קונה בדין תורה בין אם קונה בדין תורה, שאינו נופל, אנחנו נאמר שלא רצתה

הנגוד; אבל נחוץ להראות, כי אחת היא באיזו הדרך נשנה את צורת הקו״ה [1].

את פעולתו הראשית של הרב שמואל אבן סיד סירילייו בעל „כללי שמואל" בבאור הק״ו כבר הראנו למעלה, וזהו מה שהודיענו בשם רבו ר׳ יצחק די ליאון. עם היותו בחיים איש חי רב פעלים [2], לא שם לב בעניני מדע להיות מקורי ובלתי תלוי בדעת אחרים. בספרו על כללי הגמ״א לא נמצא כמעט דבר משלו; בראשית הקדמתו לספר הוא מתיצב לפנינו בתור מלקט דברי אחרים. מה שכתב באות מ״ס, בדברו ע״ד המדות, לבאור הקו״ה, לקוח הוא לא רק בתכנו אלא גם בצורתו מבעל „הליכות עולם"; כי הוא מעתיק את דברי זה האחרון באמונה ככתבם וכלשונם. אמנם לא היה להתרעם על זה, אלמלא היה איזה פגם בדבר. אם מתמיה הוא, כי נמנע סירילייו לקרא בשם ר׳ יהושע הלוי וספרו, — הוא אומר בנוגע לבאור המדות וכללי הגמרא: ובזמננו חכם מארץ המערב סדרם לשע״ים ולפרקים — הנה אפן התנהגותו בעצם ספ״ו עם המחבר שהעלים את שמו נחשב בעינינו לפגיעה בכבוד. אם יכנים איש מעשי ידי אחרים כמו שהם לתוך מעשי עצמו, אם יעתיק ספרו של איש אחר מלה במלה, למצער לא יתכן שיהיה כפוי טובה למי שהעתיק ממנו. העושה כזאת הדל להיות מלקט ויהי לגונב דברי אחרים. בעוד שר׳ שמואל סירילייו משתדל להגן בעד קנינו הרוחני של מורו הוא נגד מורו של ר׳ יהושע הלוי: בעוד שאצל ההבדל בין ג״ש של מקומות וג״ש של נושאים שהביא בעל הליכות עולם בשם ר׳ יעקב אשכנזי, הוא מטעים ואומר: קבלה בידינו, וכן שמעתי ממורי הר׳ יצחק די ליאון ז״ל, כשלמדתי עמו מסכת יומא; בעוד שבמקומות הלקוחים מדברי הראב״ד והר״ש המובאים בס׳ „הליכות עולם" בקצור נמרץ הוא מגלה בכל פעם את המקור ששאב ממנו, הוא מעתיק מתוך ספרו של ר׳ יהושע הלוי דברים כמו: „בן יראה לי״,

---

התורה לתת זאת ההומרא שתקנה באשה וכו׳ אבל כשנעשה הקו״ח מאמה לאשה יהיה המגלה ביאה לא נאמר זה הנושא יוביח שביאה המורה יותר מהכסף אם זאת החומרא אינה מענין הקנאה וכו׳, ועיין גם בס׳ „גופי הלכות" סי׳ תפ״ו.

[1]) בס׳ מהררי נמרים אנו מוצאים עוד באור שני לקו״ח לאבן מוסא, כנראה לר׳ אברהם אבן מוסא שבאו הגהותיו למסכת נזיר בס׳ ברית יעקב. אבן מוסא הולך בעקבות שדשו בהן רבים. הוא מבאר את הפירכות אריש דינא וסוף דינא ומזכיר בקצרה את כללי הפירכות של ריש לקיש. גם הוא איננו יודע מאומה מהרחבת הקו״ח, כי אם את השנוי וההבלעה בלבד ואינו מאריך בבאור התולדות הסותרות של קו״ח, בענין בן בנו של קו״ח ובכלל אין מזהירין ועונשין מן הדין יותר מן הראוי.

[2]) עי׳ מה שכתב עליו הרב חיד״א בס׳ שם הגדולים.

„נראה כמיש“ או „המחוור מכל מה שראיתי בזאת“ או „ויש עוד דקדוק דברים וכאן אין המקום להאריך“ או „ויש בזה חלוקות בחדרי הגמרא ונלאיתי לכותבן“ בלשונם וצורתם כאילו נאמרו מפי עצמו. ר׳ יהושע הלוי מפרש את דברי הגמרא דכתובות דף ל״ב ע״א „מה לחובל בחברו שכן הותר מכללו“ ומסיים בדברים: „מהחכם מורי נר״ו“. ר׳ שמואל סיריליו מביא את הפירוש הזה מלה במלה ומוסיף: „כך מצאתי בתוספות“. קצ״ה בינתנו מלהבין מעשה כזה; זאת איננה עוד לקיטת דברים ממחברים שונים, אלא משלוח יד במעשי ידי אחרים.

ה״ה״ג ר׳ ישעיה הורוויץ (ש״ל—ש״צ) הקדיש בספרו „שני לוחות הברית“ בראשית הפרק הנק״א „תורה שבע״פ“ מאמר מיוחד לי״ג מדות. הוא יודע מתוך ספרו של סיריליו את באורו של ר׳ יצחק די ליאון לתואר הקו״ח, אבל לא נחה דעתו מן הבאור הזה, מפני שאיננו מתאים עם הוראת המלים כפשוטן, מה שכותב הוא כדעת עצמי, הוא השוב בעינינו מפאת תכונת הנפש, במה שמצד אחד אי אפשר בשום אפן להניח, כי בעל השל״ה, המפורסם הרבה יותר במעלותיו ובמדותיו היקרות מאשר בעצם בקיאותו וחריפותו, הביא דברי אחרים שלא בשם אומרם, ומצד שני באורו הוא אחד מבאוריו השונים של ר׳ אהרן אבן חיים הידוע לו היטב. לדעתי לא זה הוא העיק״, אם דנים אנו מן הקל על החמור או מן החמור על הקל, אלא העיקר הוא, כמו שנאמר אנחנו בלשוננו, שיהיה בכל פעם אחד משני המושגים **א** וב „קל“ ומשנהו „חמור“, ושלפי זה נדון או להומרא או לקולא; הוא כותב בזה״ל: והנראה בעיני כל קל והומר ר״ל מלמד ולמד שאחד מהם קל ואחד מהם חמור, יהיה המלמד קל והלמד חמור, או המלמד חמור והלמד קל, כי אין הכוונה דוקא קל על המלמד, וחמור על הלמד, רק הכוונה אחד מהם קל ואחד מהם חמו״, ומכח שאהד מהם קל ואחד מהם חמור נוציא מהם ללמוד חומ״א או קולא [1]. את הבאור הזה אנו מוצאים בס׳ מדות אה״ן [2]), אם גם במלים אחרות ולא נשארה לנו אלא ההשערה, כי הבין בעל השל״ה את דברי ר׳ אהרן אבן חיים באפן אחר; כי אלמלי מצא שקדמהו אחר בבאורו, כי אז לא נמנע בענותנותו הגדולה להודות זאת. כנראה היתה כונתו העיק״ית בבאורו למדה הראשונה להוכיח שאין הקו״ח נדחה ע״י „מה הצד“; הוא מזכיר, בהביאו את דברי בעל הליכות עולם, את הוראתו הראשונה של „ק״ו של מקומות“, אולם ככל הקודמים לו הוא נלכד ברשת השגיאה לתת ערך אחד להרחבת הקו״ת ושנויו.

---

[1]) הוצאת אמשטרדם תו״ג דף ש״צ, בסופו.

[2]) עיין לעיל דף י״ד הערה ב׳.

להשלים מפעלנו [1]) נזכיר עוד את ר׳ דוד ניטו (שצ״ד—תפ״ח). לפי דעתו מהותו העיקרית של ההיקש ההגיוני היא הערכת הדברים הנערכים איש אל מול רעהו בשווי ערכי, ורק כללו של „דיו״ הנשנה בתורה הועיל להגבלת התולדה בכל פעם ופעם. הוא מחזיק שטתו זאת למבוארת ומוכיחה כל כך, עד שהוא שם בפי הכוזרי דברים כאלה: נצחתני בחוזק טענתך אהובי [2]): השקפת ר׳ דוד ניטו הנה גם זו של המבאר האשכנזי הד״ר ה. ש. הירשפעלד [3]).

ההשקפה על דבר מהות הקו״ח לא נשתנתה איפא מימות בעלי התוספות עד ימינו אלה שנוי כל שהוא הנכר לעינים. כמאז כן גם עתה נחשב כללו של דיו לממשו של הקו״ח, והקו״ח בעצמו נחשב להקש עפ״י הנגוד. שטתו של ר׳ אהרן אבן חיים, אשר הוכחנו למעלה את רפיונה למדי, טרם חדלה מהחזיק את רוח המבארים בחבלי קסמיה. כדי שתתכונן החקירה המדעית בתלמוד גם מצד זה על יסוד נאמן וחזק, נחוץ להוכיח עפ״י המקורים, כי מדת הקו״ח וכללו של דיו לא בפעם אחת נתנו לנו, אלא שהתפתחו והשתכללו באפן תולדי, וזאת נוכיח בחלק השני מספרנו.

ב.

תקופות ההתפתחות של מדת הקו״ח.

הכרת הטבע והחקים השוררים בה ההולכת ומתקדמת הועילה לאדם להרחיב ממשלתו על כחות הטבע באפן אשר לא שער אותו מעודו. את ההבדל העצום שבין האדם הטבעי הקדמון והאדם התרבותי לא נוכל לצייר לנו בדברים יותר נאותים וקצרים, מאשר אם נחשוב את הראשון לעבד משולל הרצון הנכנע להטבע ואת השני למושל בטבע ממשלת בלי מצרים. למיום החל האדם להקור אחרי חוקי הטבע חדלו כחותיה לאט לאט להחריד ולהרגיז מנוחתו, ובכל אשר התקדם בהקירתו זאת, כן התחזקה בו ההכרה, כי חקי הטבע אינם מתחלפים ואינם משתנים. האדם התרבותי אמנם משתרר על כחות הטבע, אבל עומד הוא תחת השפעת אותו החק הטבעי שהשפיעה מאז על

---

[1]) דברי בעל ס׳ הקנה בבאור הקו״ח ובפרט בכללו של „אין עונשין מן הדין״ מעורבים כל כך בדברי קבלה עד שאין אנו נזקקין להביאם פה.

[2]) ס׳ מטה דן, ח״ג קס״ד– קס״ט.

[3]) בספרו „באור המקראות עפ״י הלכה״ צד 227, 226 § הוא אומר: עם הכלל הזה של „דיו״... נשלם ההקש בצורתו הפשוטה ונגדרו גבוליו בצמצום.

האדם הטבעי. הכרת חקי הטבע לא שנתה את מהותם ולא השפיעה עליהם אף במעט. זה הוא דבר מובן מאליו ופשוט כל כך, עד כי נירא לדבר דברים בטלים בהזכירנו אותו, אלמלא באנו להזכיר, כי האדם לא בתור יציר המרי אך גם ברוחו ונפשו עומד תחת השפעת חוקי הטבע. פעולותינו ההגיוניות: המחשבה, המשפט והדין, הן תוצאות חוקים קבועים כפעולות כל שאר האברים שבגוף. ובכל זאת ישנם רבים החושבים, כי בטרם היות מלאכת ההגיון לא היה האדם יכול לחשוב בדרך הגיוני. האם לא יטעו בזה גם אלה המבכרים את ההקש המופתי של המחשבה המדעית על פני המשפט של שכל האדם הבריא? והנה כל האומר לשלול מן האדם הבלתי מדעי את המחשבה ההגיונית הרי זו אולת כאילו החליטו כי בטרם נודעו יסודותיה של תקופת החמה, לא היתה תנועת הארץ מסביב לשמש בסדר נכון. אמנם אריסטו הורה בראשונה את תורת ההקש, הוא הכיר ויבאר את החוקים שעל פיהם אנו דנין מדבר על דבר, אבל בזאת הוכיח כי החק הקבוע במשפט בני האדם איננו תלוי כלל וכלל בידיעת החוקים האלה. חוקי הנפילה כבר היו בפועל בטרם עוד הכיר ניוטון את כח הכבד. וגם חוקי המחשבה וההכרה האנושית כבר היו בעולם, בטרם היתה מלאכת ההגיון לענין מדעי; בזה לא נאמר לקפח תועלתה המרובה של חכמת ההגיון; נדפיך הוא, אין אנו מספיקין לשנות ולהטעים, כי ידיעת החוקים השוררים ברוח האדם חשובה היא להכשרת כחותינו למצער בה במדה שידיעת חקי הטבע מועילה להכשרת כחות הטבע; אולם נחוץ להכחיש ביתר שאת וביתר עוז את ההחלטה, כי העמים ואנשיהם למדו מן היונים לא לבד להתפלסף אלא גם המחשבה ההגיונית.

היונים היו העם הראשון אשר החל להשיב באפן מדעי; זאת לא יוכל ולא יאבה שום איש להכחיש; אולם אם אין שום הבדל בין מחשבה מדעית למחשבה הגיונית, אז מוכרחים יתר העמים הקדמונים לות־ על הזכות כי תחשב ספרותם הלאומית לספרות של מופת. עם בני ישראל מכיר בעצמו במדה ראויה, כדי שלא יתפאר מצד אחד כי נפל חלקו בין העמים אשר הועילו הרבה לחקירת חוקי הטבע והכרת חוקי הרות, וכדי שיסתפק מצד אחר במה שהביא לעולם את תורת המדות והמוסר הַקַיֶמֶת לעד ובמה שתורתו תפסה לה מקום נכבד בספרות כל התבל כולה; אבל איננו יכול ואיננו רשאי לוַתֵר על זכותו, כי יחלקו גם לדיאלקטיקה שלו המשמשת להכרת האמת את הכבוד הראוי לה. ככל אשר יוסיפו להתנפל על התלמוד מחוסר ידיעה ומשנאה, כן מחויבים אנחנו לדרוש בכל תקף ועוז, שיבוקר לא רק על פי תבנו, אלא גם על פי ממשו העיקרי, על פי הדיאלקטיקה באפן מדעי, למען אשר יכירו סוף סוף, כי אָפיה המיוחד של מחשבתנו ההגיונית איננו מיוסד על ח־יפות הסברא

אלא על חריצות המשפט. אם ההקש המופתי הוא באמת הרוח החיה בדיאלקטיקה, אז נחוץ שתהיה מדת הקו״ח לאבן בוחן בידנו, אם התנשא רוח העם העברי עד רום המחשבה המדעית או לא. עפ״י הקו״ח נהיין להכיר אם יש לדרישת התלמוד תכונה מדעית. אשר על כן רואים אנו חובה לעצמנו לחקות על שרשי התפתחות צורתו של ההקש בתור פעולה הגיונית בכל תקופותיה של הספרות הלאומית־העברית, למען אשר נוכל להכיר, מתי ואיך החלו להשתמש בו לצרכי הדרישה. כמובן, אנו מתחילים בתורתנו הקדושה.

1. הדין בכתבי הקדש.

בכל הגדרים שנסו להגדיר בהם את הדין אין שום אחת יכולה לבאר לנו את מהותו כשמוש הלשון המורה על „הוצאת דין". הדין איננו באמת אלא משפט המונח כבר בדבר אחד או בדברים אחדים ואשר אנחנו מוציאים אותו. אמנם התוצאה, הדין הבלתי אמצעי, הלמוד ממשפט אחד היא צורתה הראשונה והיותר עתיקה של הוצאת הדין, אבל טעות גדולה היא לחשוב, כי השכל האנושי דפשוט מסתפק במחשבתו הבלתי מדעית בתוצאות בלבד. המתבונן אל דרכי „ההמון" יִוָכַח על נקלה, כי מוצאים אנו בו משפטים יותר עיוניים לפי הערך מאשר במדע. ועל כן אי אפשר ולא יתכן להתפלא כי נמצא בתורה, זה ספר־העם המיוחד במינו, משפטים רבים כאלה. וכי אפשר הדבר שתהיה אחרת בספר כזה, אשר, עם היותו מלא על גדותיו רוח אלהים, בכל זאת ידע להכן את רוח העם ולדבר בלשון בני האדם? אשר על כן תגדל תמיהתנו בשמענו כי בכל התורה לא נמצאו יותר מעש־ה דינים. זאת יגיד לנו אותו ר׳ ישמעאל בעצמו, שמנה את י״ג המדות שהתורה נדרשת בהן, וזהו בודאי איש הראוי לסמוך עליו בנידון זה. בב״ר פ׳ צ״ב [1]) אנו מוצאים את הבריתא הזאת: הן כסף וגו׳ תני ר׳ ישמעאל, זה אחד מעשרה קלין וחומרין שכתובים בתורה, הן כסף וגו׳ השיבנו אליך ואיך נגנוב, הן ב״י לא שמעו, וק״ו ואיך ישמעני פרעה, ויאמר ד׳ אל משה ואביה ירק ירק בפניה, ק״ו לשכינה י״ד יום, הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם, ק״ו ואף כי אחרי מותי, כי את רגלים רצת וילאוך, ק״ו ואיך תתחרה את הסוסים, ובארץ שלום אתה בוטה, וקו״ח איך תעשה בגאון הירדן, הנה אנחנו פה ביהודה

---

[1]) עיין מדרש לקח טוב אהאי קרא, המביא דברים ל״א כ״ז לפני במדבר י״ב, י״ד, ושמואל א׳ כ״ג, ג׳ לפני ירמי׳ י״ב, ה׳ ויחזקאל ט״ו, ה׳ חסר לגמרי. במקום לשון הרבים נכתב שם: זה אחד מי׳ קל וחומר; בילקוט נמצא: קלים וחמורים. ועי׳ אדר״נ הוצ׳ שיכטר נוס׳ ב׳ פ׳ מ״ד: חמשה קו״ח בתורה.

יראים. וק״ו ואף כי נלך קעילה. הן צדיק באר״ן ישולם. ק״ו אף כי רשע והוטא. ויאמר המלך לאסתר המלכה בשושן הבירה וכו׳. וקו״ה בשאר מדינות המלך מה עשו. הנה בהיותו תמים לא יעשה למלאכה. קל והומר אף כי אש אכלתהו ויחר. ע״כ. עשרת הקו״ה האלה מקומותיהם הם: א. בראשית מ״ד, ח׳; ב. שמות ו׳, י״ב; ג. במדבר י״ב, י״ד; ד. דברים ל״א, כ״ז; ה—ו ירמיה י״ב, ה׳; ז. שמואל א׳ כ״ג, ג׳; ח. משלי י״א, ל״א; ט. אסתר ט׳ י״ב; י. יחזקאל ט״ו, ה׳. בילקוט למקרא הזה ולאותו דש״א וכן במדרש לקח טוב נמנה מספרים רק תשעה, יען כי הסר בשניהם אותו דיחזקאל; אבל הערה אחת לש״א מבארת לנו, כי ר׳ קלונימוס הרומי חשב את יחזק׳ ט״ו ה׳ לקו״ח וישלים בו את מספר העשרה. מפרשי המדרש וביחוד בעל „יפה תאר״ והרב וואלף אייכהארן אינם מסכימים כמובן אל המספר הזה. הראשון מביא עוד י״ב מקומות בתנ״ך, שנמצאו בהם קו״ה, והשני כותב, כי רשם לו בחידושיו עוד בארבעים. ואם בכל זאת לא מנה ר׳ ישמעאל רק עש״ה, כונתו היתה, לדעת בעל „יפה תאר״, לסדר לפנינו אותם הדינים המחדשים לנו מה שלא היינו יכולים ללמוד מעצמנו לעולם. גם הרב ש. אשכנזי חושב, כי הקו״ח שמנה ר׳ ישמעאל נבדלים הם מכל הקו״ה האחרים במה שבאים ללמדנו, והוא מסכים בכלל לבעל „יפה תאר״, חוץ מבקו״ח העשירי, המגלה לנו מה שיכולים היינו לדעת מעצמנו, עד שאיננו מוצא לנחוץ לבאר את הענין ביתר באור. שני המפרשים האלה מסכימים יחד בדעה, שיחזקאל ט״ו ה׳ היתה בראשונה רק הערה שהכניסוה אח״כ אל גוף המדרש. אולם בעוד שבעל „יפה תאר״ מקבל את הקו״ח הזה, מרחיקו הרוו״א ומונה תחתיו אחר, מנחמיה י״ג כ״ו וכ״ז. מלבד המפרשים למדר נתן ר״צ קאצענעלנבויגן בספרו הנפלא על ל״ב המדות שהאגדה נדרשת בהן [1]) באור רחב מאד לעשרת הקו״ה הנשנים במד״ר. גם הוא מתפלא בפתח דבריו על מספר העשרה הבלתי מדויק למראה עינים, והוא מונה עוד מקומות רבים בתנ״ך, אשר נוכל לחשבם לקו״ח; ואלה הם: ש״ב י״ב, י״ח; ט״ז, י״א; מ״א ח, כ״ז (דה״י ב׳ ו׳, י״ח); מ״ב י׳, ד׳; ש״א י״ד, כ״ט—ל׳; יחזקאל ל״ג, כ״ד [2]); משלי י״ז, ז׳; י״ט, ז׳; י״; כ״א, כ״ז; איוב ד׳, י״ח—י״ט; ט״ו, ט״ו—ט״ז; כ״ה, ה׳—ו׳; ש״ב ד׳, י׳—י״א; משלי ט״ו, י״א. מלבד ט״ו המקומות האלה, שאי אפשר לפרשם אלא בתור קו״ח,

---

[1]) ר״צ קאצענלבויגן קרא את ספרו שנדפס בווילנא (מהדורא ב׳) בשנת תרו״ח כר׳ שמשון מקינון בשם „ס׳ נתיבות עולם״. עיין ספר הכריתות חלק ג׳ פתיחה.

[2]) אבל ספק גדול הוא אם אין לפרש את המקרא הזה בדרך אחרת. פירושיהם של ר׳ עקיבא ורשב״י בתוספתא סוטה פ״ו אינם אלא דברי אגדה.

הוא מ׳נה עוד ארבעה, דהיינו: משלי ו׳ ל׳ ולהלן; תהלים ע״ח, י״ט–כ׳; דה״י ב׳ ל״ב, ט״ו; דניאל י׳, ט״ז–י״ז. אשר יחשבם לקו״ה. על י״ט הדינים האלה יש להוסיף עוד אלו הנמצאים הן בדברי חז״ל והן בפירושי הקדמונים. כגון: תהלים כ״ה, ח׳–ט׳ (מ״ר פ׳ כ״ג), במדבר ל״ג, נ״ב (תוספות דהאי קרא), משלי י״ז. כ״ה (בבלי פסחים דף צ״ט ע״א וירושלמי פ״ט מ״ה); ולפי זה ישנם בתנ״ך למצער ל״א ולא רק עשרה קו״ה. באורו של בעל יפה תאר נראה לר״צ קאצענלנבויגן דחוק ביותר. ואחרי שהאה״ון נחשב בעיניו כבר לנוסף בזמן מאוחר, לא יקשה עוד בעיניו למחוק גם את החמישי עד התשיעי כנוספים בזמן מאוחר [1]) ולצמצם את התואר בתירה רק על המשה חומשים בלבד. לפי דעת הר״צ״ק לא רצה למנות את כל הקו״ה שבכל התנ״ך אלא אלו שבחמשה חומשי תורה בלבד. ואחרי שבבריתא דר׳ ישמעאל נמנו רק ארבעה קו״ה מן התורה, צריך היה למצא גם את ששת הנותרים, והוא הולך ומחפש ומוצא כי בבראשית ד׳ כ״ד יש קו״ח לא רק לפי פירש״י ממדרש רבה אלא גם לפי הירושלמי סנהדרין פ״י ה״א [2]); ועוד בבראשית ו׳ ג׳ עפ״י מד״ר; בראשית י״ז, כ׳–כ״א ג״כ עפ״י המדרשים; ויקרא י׳, י״ט ודברים ל״ב, ל״ט עפ״י מדר״ש קהלת א׳ ד׳. כל אלה הם תשעה קו״ה, ואיזהו העשירי בתורה? הנה ר״צ״ק לא מצא אותו ואף על פי שישנם לפניו עוד שנים, דהיינו, בראשית ו׳, ט׳ עפ״י רש״י ובראשית ג׳, כ״ב עפ״י פירושו של הגר״א מוילנא, בכל זאת איננו נמנע מלהודות, כי פירושו של רש״י הוא בעיניו דחוק קצת ובאור הגר״א איננו מדויק כל צרכו. אולם לו גם עלה ביד הר״צ״ק באמת להוכיח בלי כל דוחק, כי ישנם בחמשת חומשי התורה בלבד עשרה קו״ה, לא אוכל בכל זאת להסכים להשקפתו מג׳ הטעמים האלה: ראשית, מפני שרק אז היה טעם למנין הקו״ח הנמצאים בתורה, אם היה לכולם בלי יוצא מן הכלל תכונה של הלכה; שנית, מפני שאלמלי היתה כונת ר׳ ישמעאל במלה „בתורה״ לא אל כל התנ״ך אלא אל החומש בלבד, כי אז היה צריך לפ״ש לא את הקו״ה השלישי אלא את הקו״ח הראשון דבראשית ו׳, ט׳. ושלישית מפני שאי אפשר שחשב ר׳ ישמעאל את המקרא במדבר י״ב י״ד לקו״ה, כמו שנוכיח בהמשך הקירתנו.

---

[1]) הוא היה יכול להראות גם על זאת שבמנין הזה לא נמנו ספרי התנ״ך עפ״י סדרם, לו החזיק הוא בעצמו בסדר הזה.

[2]) כתיב כי דבר ד׳ בזה, אין לי אלא בזמן שבזה דברי תורה, מנין אפילו כפר במקרא אחד, בתרגום אחד, בקל וחומר אחד, ת״ל ואת מצותיו הפר, במקרא אחד ואחות לוטן תמנע, בתרגום אחד, ויקרא לו לבן יגר שהדותא, בקל וחומר אחד, כי שבעתים יקם קין וגו׳. ע״כ, עיין סנהדרין דף צ״ט ע״א ומה שכתבתי בספרי „הגזרה השוה״ צד ל״ט; לפי זה דורש הירושלמי שנכיר לתלותין כל פירוש המסור אשר יסודו בקו״ח.

לע״ד אפשר לבאר מספר עש״ת הקו״ה באפן יותר פשוט. אני אומר, כי ר׳ ישמעאל ראה במלת „הן״ שממנה התפתחה לפי דעתו, כאשר נבאר להלן, פתיחת הקו״ה במלות „מה אם״ את צורת הקו״ח בכל המקומות שנמצאה בהם בכל התורה, ר׳ ישמעאל ידע אמנם ככל מפרשי המדרש שישנם בכ״ד ספרי הקדש דינים במספר רב מאד, אבל כאלה שהיו למופת בצורתם לדין עפ״י קו״ה לא נמצאו רק עשרה. ואני מוסיף ואומר, כי בבריתא דר׳ ישמעאל המובאה במ״ר היה בראשונה רק המקרא האחד בראשית מ״ד, ח׳, או במלים אחרות, כי ט׳ האחרים נוספו לאט לאט בזמנים מאוחרים, כאשר יוכיח לנו למדי הסדר הזה, לא רק שבא הכתוב מיחזקאל אחרי אלה של משלי ואסתר אלא גם זה של ש״א לפני ירמיה. אולם איזו הם עש״ת הקו״ה בתורה הנפתחים במלת „הן״? הנני להביאם פה עפ״י הסדר.

א. ה ן כסף אשר מצאנו בפי אמתחתינו השיבנו אליך מארץ כנען ו א י ך נגנב מבית אדניך כסף או זהב (בראשית מ״ד ח׳). אחי יוסף לא רק יוכיחו כי לא יתכן להשוב לגנבים אנשים המשיבים לבעליהם את אבדתם, אלא גם מטעימים בהטעמה יתרה, כי השיבו את ה כ ס ף ה נ מ צ א מארץ כנען וכי בחלה נפשם אף לנגוע בו. ובכל זאת הלא אחת היה אם השיבו לא את הכסף הזה עצמו אלא כסף אחר כמתכנת הראשון; אבל תכף בבאם מצרימה הגידו (מ״ג, כ״א—כ״ב) כי חששו לנגוע בכסף ה ז ה וכי הביאו כסף א ח ר לשבר אכל הדש. מי שעומד בנסיון כזה, לבלתי נגוע בכסף שמצא אשר יוכל להמיר אותו באחר, אותו לא יתכן ואי אפשר להשד כי שלה יד בכסף או זהב של אחרים. זאת היא ההקדמה הראשונה המונחת בקו״ה של אחי יוסף.

ב. הן בני ישראל לא שמעו אלי ו א י ך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים (שמות ו׳, י״ב). אין להעלים עין שדפעל „שמע״ הוא מחובר פעם עם „אל״ ופעם עם יחס הפעול. משה אמר, אם בני ישראל אינם שמים לב לדברי שבאתי אליהם בהבטחות, מכ״ש שלא ישמע פרעה בקולי לעשות כחפצי בבאי לדרוש מאתו דבר. והוין מזה עוד יש בי מום לגבי פרעה שאיננו מום בנוגע לבני עמי: ל א א י ש ד ב ר י ם א נ כ י. הבטחות גם בבאן מפי ע״ל שפתים נכנסות ללבות השומעים, אבל כדי לדרוש דבר מה, צ״יך שיהיה הדורש איש דברים. האיש שאין בידו לרכוש לב השומעים להבטחותיו, לא ישמעו גם לקול דרישותיו; זאת היא ההקדמה הראשונה בקו״ה של מרע״ה [1].

---

[1]) ועיין רמב״ן, ראב״ע וספורנו בפירוש המקרא הזה; היותר פשוטה היא דעת הראב״ע כי למד משה מן עם־ד׳ קו״ח על המלך הזר; אבל אין לשכוח בכל זאת, כי בכל אחד האופנים לא לבד בדבור שונה אלא גם בשמיעה שונה עסקינן.

ג. הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם עם ד׳ ואף כי אחרי מותי (דברים ל״א כ״ז) האיש אשר השפעתו בחייו מעשה היא, דבריו אינם נשמעים גם לאחרי מותו; זאת היא ההנהה שעל פיה דן מרע״ה מן ההוה על העתיד. אם צדקה ההנחה הזאת, אם לא יקרה לפעמים שתגדל השפעת האב המת מן החי, זה הוא דבר המוטל בספק; אצל אב שבניו יוצאי חלציו אינם עושים רצונו בחייו יש להנחה זו יסוד עמוק בתכונת הנפש. פה אין ההקדמה השניה מתחלת במלה „ואיך״ אלא במלות „ואף כי״. וראוי להעיר כי בתרגום יונתן מתורגמים המלות האלה „ואף כל דכן״ ובתרגום ירושלמי „על אחת כמה וכמה״. המבטא „אף כי״ איננו יכול אמנם בכל ט״ו המקומות שנמצא כתוב בתנ״ך להיות לראיה, כי יש לפנינו הקדמה שניה של קו״ח, אבל גם במקום שאין שום ספק כי המבטא הזה הוא פתיחתו של דין [1], דרכו של התרגום לבלי להגביל זאת. כיוצא מן הכלל הזה הוא תרגום איוב המתרגם „אף כי״ (ט׳ י״ד; כ״ה, כ״ו) ו„אף״ (ד׳ י״ט) „אף כל דכן״; רק פעם אחת מתורגם (שם ט״ו ט״ז) „כל דכן״ בלי „אף״.

ד. וידברו באלהים אמרו היוכל אל לערך שלחן במדבר הן הכה צור ויזובו מים ונחלים ישטפו הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו (תהלים ע״ח, י״ט—כ׳). פה נכבד הוא ביותר לתרגם את המלים כמשמעם האמתי. „וידברו באלהים, אמרו: היוכל אל לערך שלחן במדבר? הן אם הכה צור ויזובו מים ונחלים ישטפו, העל כן יוכל גם לתת תמיד לחם ולהכין שאר לעמו?״. לא נחוץ בשום אפן להגיד כי המשורר הפך ביד רמה את הסדר של המאירעות המסופרים בשמות או לחשוב עם הראב״ע „לחם״ ו„שאר״ לשמות נרדפים של בשר. צריך רק שיתבאר לנו כי „וידברו באלהים״ אין זו רק תלונה בלבד אלא חרוף וגדוף כלפי המקום ב״ה. בעיניהם ראו את הנסים במן שירד להם דבר יום ביומו ובבקיעת הצור ברפידים. ובכל אלה לא האמינו כי ירד המן במשך כל עת לכתם במדבר. לא האמינו כי ד׳ הוא כל יכול ויכחשו בהנחה הראשונה, כי „מי שהיכלת בידו לבקע צור ולהפך סלע לנחל שוטף, הוא יכול לעשות נפלאות בכל יום ויום״; חשבו כי אין להין מן הנס שנעשה להם פעם אחת ברפידים כי יוכל ד׳ לתת להם להם תמיד „לא האמינו בד׳ ולא בטחו בישועתו״ כדברי המשורר בפסוק כ״ב. כי הפעלים

---

[1]) ש״א י״ד, ל׳ ברם אלו; שם כ״א ו׳ איננו מתורגם כלל; שם כ״ג, ג׳ ומ״ב ה׳, י״ג ואף אלהין; ש״ב ד׳, י״א ויחזקאל ט״ו, ה׳ אף ארי; ש״ב ט״ז, י״א ויחזקאל כ״ג, מ׳ ואף ארי; מ״א ה׳ כ״ז ויחזקאל ט״ו, ה׳ אף אלהון; משלי ט״ו, י״א. י״ז, ז. י״ט, ז. י׳. אף; שם י״א, ל״א. כ״א, ל״ז איננו מתורגם כלל; איוב ב׳, ה׳ ואף הא.

בפסוקים שלאחר זה הם בעבר. על זאת כבר העיר הראב״ע. העם הבלתי מאמין מקשה ערפו לבלי דון מן נס שנעשה פעם אחת על היכולת שיעשה לו בכל יום; וקשיות הערף הזו נחשבה בעיני המשורר ביתר שאת לחרוף וגדוף, אחרי שכבר היה להממרים במשך שבועות אחדים מן לאכול.

ה. הן צדיק בארץ ישולם אף כי רשע וחוטא (משלי י״א, ל״א). ד׳ שאיננו נושא פנים לצדיק לא ישא גם פני רשע, זאת היא ההקדמה הראשונה אשר הניח המשורר; והנה הוא מוצא כי עונש הצדיק הנהו כבר פה בארץ והוא דן בצדק, כי כן הוא בהכרח גם גורל הרשע. כן היא דעת רש״י ומפרשים אחרים בבאור המקרא הזה; אולם התרגום שאינו מתרגם כלל את המלה „הן״ איננו רואה בזה שום דין: וכן הוא בפירוש הראב״ע. מה שכתב על זה הרלב״ג איננו מתאים עם משמעותו הפשוטה של הפסוק, אעפ״י שהוא רוצה לפרש את המלים „אף כי״ לפי מובנן הראשון.

ו. הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה אף שכני בתי המר אשר בעפר יסודם ידכאום לפני עש (איוב ד׳, יח—יט). ההנחה הראשונה היא: ד׳ שהמלאכים אינם שלמים בעיניו לא יוכל לחשוב גם את בני האדם לזכים מפשע. אעפ״י שחסרה פה המלה „כי״, החזיקו רוב המפרשים את הפסוק לקו״ח. בתרגום כתוב „כל דכן״, בפירש״י „כל שכן״, בפ׳ הראב״ע [1] „קל וחומר הדברים בבתי חומר״. הרלב״ג הוא האחד העובר על המלה „אף״ בשתיקה.

ז. הן יעבר עלי ולא אראה ויחלף ולא אבין לו הן יחתף מי ישיבנו מי יאמר אליו מה תעשה אלוה לא ישיב אפו תחתו שחחו עזרי רהב אף כי אנכי אענהו אבחרה דברי עמו (איוב ט׳, י״א—יד). אם יעבר עלי ולא אראהו ויחלף ולא אבין לו; אם יחתף ואין איש אשר ישיבנו ויאמר אליו מה תעשה; אם אלוה לא ישיב אפו וְיִשַׁחוּ תחתיו עוזרי רהב, כל שכן שאין אני יכול להשיבנו ולבחר דברים עמו. יש לפנינו פה מאמר מרכב כמשפט. פסוק י״ג איננו בשום אפן מאמר מוסגר, כי „הן״ של הפסוק הקודם מוסב גם עליו. חמת ד׳ תגדל עוד יותר, כן חושב איוב, אם איש כמוהו ידבר משפטים נגדו. רש״י ובעל מצודת ציון הולכים בעקבות התרגום רק בזה, שחושבים את המלים „אף כי״ לתואר של קו״ח; את התולדה הם מוציאים לפי ההקדמה הראשונה שהונחה: במקום שעוזרי רהב לא יפעלו מאומה קצרה גם יד אנוש רפה־כח מעשות תושיה.

---

[1] הוא מפרש „עש״ מלשון „יאכלם עש״, אף כי רוב המפרשים פרשוהו כמו „לבני שמש״ בתרגום הע׳ כתוב: ἔπαισεν ἀυτοοὺς σητὸς τρόπον.

ח. הן בקדושיו לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו אף כי נתעב ונאלח איש שותה כמים עולה (איוב ט״ו, ט״ו). ההקדמה הראשונה שהונחה היא אותה עצמה שבק״ו הו׳. כבר העירותי למעלה כי זה הוא המקום האחד בתרגום שכתוב בו רק „כל דכן״. הראב״ע עובר על הפסוק הזה בשתיקה, בחשבו כי איננו צריך לשנות פה מה שהעיר על איוב ד׳ י״ט; רש״י לא נמנע במובן גם פה להעיר כי הוראת „אף כי״ היא כהוראת „כל שכן״.

ט. הן עד ירח ולא יאהיל וכוכבים לא זכו בעיניו אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה (איוב כ״ה, ה׳). אם יסב הירח ולא יגיה אורו והכוכבים לא זכו בעיניו כ״ש אנוש שהוא רמה ובן אדם — תולעה. אם גם ע״י המלה „עד״, שאני חישבה לעבר מן הפעל „עיד״ (סבב, פנה) קשתה עלינו הבנת הפסוק הזה, אולם כי יש לפנינו פה דין של ק״ו, בזאת אין להטיל ספק [1]).

י. הן תוחלתו נכזבה הגם אל מראיו יוטל לא אכזר כי יעורנו ומי הוא לפני יתיצב (איוב מ״א, א׳—ב׳). אם נכזבה תיחלתו אחרי שכבר הוטל בראותו אותו, אם אין אכזר אשר יעוררהו, מי הוא איפא אשר יתיצב לפני? אם אין איש אשר ירהיב עז בנפשו להתקומם נגד בהמת הפלא״ת מכל שכן נגד ד׳. הפחד אשר תעורר הבריאה הנפלאה על סביבותיה, הוא יוצא גם מאת בוראה, זאת היא ההקדמה הראשונה וכל הציור הנפלא באיוב מ׳ הוא ההקדמה השניה שממנה תצא התולדה בלשון שאלה ותמיהה [2]).

בעשי״ת הקו״ח שבתורה המנויים פה עלינו להבדיל בין שני מינים, האחד בלשון ההלטה והשני בלשון שאלה; מה שמשותף לשניהם היא מלת התנאי „הן״, כי הוראת המלה הזאת במקומות שונים בתנ״ך היא כהוראת המלה

---

[1]) גם בתרגום השבעים נמצא „עד״ בתור עבר מן הפעל „עוד = ״צַוֵּה״; שם מתורגם: „אם יצוה על הירח ולא יהל״. המפרשים הקדמונים שלא הלכו בעקבות התרגום מפרשים „עדה״ כמו „עטה״; אלה המפרשים „עד״ כמו „גם״ לא עיינו בדבר בכבד־ראש.

[2]) י׳ הכתובים של תנ״ך המובאים פה צריכים בהכרח להחשב לקו״ח; ויקרא י׳, י״ט אמנם מתחיל במלה „הן״ אבל צורת השאלה של המאמר השני תוכיח לנו כי אין פה קו״ח. „הֵן היום הקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ד׳ ותקראנה אתי כאלה ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה׳״. כבר ידענו כי הרצ״ק חשב למצא בזה אחד מי׳ ק״ות שבתורה. לפי דעתי אמר אהרן למשה: אם קרה אותי כאלה, אחרי שהקריבו את חטאתם ואת עולתם לפני ד׳; אם גם זאת לא היתה לרצון לפני ד׳ שנעשה רצונו, דין הוא שלא ייטב בעיניו אם יעשה דבר נגד רצונו. אבל הרצ״ק בעצמו מודה כי יש לפרש המקרא הזה באפן אחר וז״ל: ונוכל לפרש שהוא ק״ו ור״ל מה שהקריבו היום את חטאתם ועולתם כלומר שקיימו מצות ד׳ ועם כל זה קראני כאלה שמתו בני וכ״ש אם הייתי אוכל חטאת באנינות, לא כ״ש שלא ייטב בעיני ד׳.

„אם". לזאת אין צריכים להביא ראיה. לדוגמא נזכיר רק שמות ח׳, כ״ב; ירמי׳ ב׳, י׳; ד״ה, ב׳ ז׳, ל״א. ואת תרגום הע׳ המתרגם את המלה „הן" בראשית מ״ד, ח׳; משלי י״א, ל״א; איוב ד׳, י״ח; ט״ו, ט״ו; כ״ה, ה׳ במלה ἐάν ואיוב ט׳ י״א במלה ἐάν. התנאים שמו לבם רק אל המלה הזאת בלבד ולא אל המבטא „אף כי". שאלמלא כן היו מוצאים בתנ״ך יותר מעשרה קו״ח. בצדק חשבו את נוסחת הדין „ומה אם" לפתיחה שהתפתחה מן המלה „הן". וכמו כן צדקו בחשבם את צורות ההחלטה והשאלה של קו״ח בנוסחאותיהן „דין הוא", „אינו דין" למורשת קדומים מזמן התנ״ך. העובדא כי חצים של עשרת הקו״ח נמצא באיוב לבדו לא תפליאנו, אחרי שהספר הזה המיוחד בכל כ״ד ספרי הקדש בצורתו הוכוחית רובו בעל תכונה וכוחית הוא. על פי האמור עד הנה לא ימנעו מהסכים עמי בהחליטי, כי מי׳ הקו״ח הנמנים בבריתא דר׳ ישמעאל רק ד׳ המה נכונים, דהיינו א׳, ב׳ ד׳ וח׳ וששת הנותרים יש למחוק. קשה להבין בשום אפן, מדוע הובאו מכל הקו״ח הנמצאים בכתבי הקדש במספר רב רק אלה השונים בצירתם החיצונית תכלית שנוי כזה. המספר אמנם נכון הוא אך הדוגמאות שהובאו רובן חשודות הן.

2. הדין בזמן הסופרים.

הרושם האפיי של התקופה שבאה אחרי כתבי הקודש, אשר הביאה ברכה רבה להרחבת התורה בעם ולהבנה עמוקה בדברי אלהים חיים, הוא חסרון ספ־ות עומדת ברשות עצמה. הסופרים, אלה החכמים אשר בשום לב הבדילו בין תורה שבכתב ותורה שבע״פ, לא יכלו בשום אפן לפתח בשדה החקירה הדתית עבודה ספרותית באיתו מ־בן המלה שהוא מובנת אצלנו היום, ובכל זאת יש לנו, כפי שהוכיח בראיות ברורות הרב הגדול החכם ר׳ נחמן קרוכמל [1]), במשנה הסדורה ע״י ר׳ יהודה הנשיא, אם גם לא במספר רב, דברים הנושאים עליהם את הרושם של זמן הסופרים, ולפי זה הלכית קדומות שנתקימו בצורתן הקדומה. ובידאי נמצאו בספרות ההלכית גם תוארים רבים שנקבצו בידי הסופרים; אולם כי התיאר קו״ח בתוך תואר מלאכתיי לדין איננו אחד מאלה, לזאת יודה כל איש, אשר ישים אל לבו, כי פעולת הסופרים היתה רק לבאר את התורה הכתובה, למצא סמך והכ־ע מתוכה לאיזו הלכה הנחשבה למסורה. בלי ספק הוציאו איזו דברים בדרך ההקש, אולם אי אפשר היה שיהיו דיניהם מלאכתיים, אחרי שלא היה העם מוכן להבינם. הקו״ח

---

[1]) בס׳ מורה נבוכי הזמן שער י״ג.

בעיקרו הוא, כאשר נראה להלן, דין של ה׳קיים, והסופרים לא רצו להיות חוקיים באותה המדה שהיו מורי העם. החפץ להורות את העם דעה, עליו לדבר בלשון העם ואיננו רשאי להשתמש בתוארים מלאכותיים, ותואר מלאכותיי הוא השם ק״ו״ח. הדין של הסופרים היה בהכרה עממי. והנה כבר ידענו שתי צורות עממיות של הק״ו״ח בכתבי הקדש, שתי צורות הדין הנפתח במלות „אף כי״, בדרך ההלטה או בדרך שאלה, הנמצאות אצל כל עמי האר״ץ. ישנם אנשים שאינם יודעים כלל מה זה „דין״ ובכל זאת המה משתמשים בדבריהם במבטאים „יותר מזה״, „פחות מזה״ במקום הראוי, ובכל זאת המה נותנים לדבריהם צורת תולדה בדרך שאלה כראוי. גם היהודי הנבער מדעת, מרגיש כי אחת היא באמרו, למשל, „משה מת כש״כ שאנחנו בני אדם פשוטים נמות״, או בהשתמשו במאמר הפיטן: „משה מת ומי לא ימות?״ כי בשני האפנים הוא דן קו״ח, זאת אילי לא עלתה על מחשבתו. מצירת השאלה של הדין העממי התפתחה הצורה ההחלטית. שאלה שאין עליה אלא תשובה אחת איננה שאלה אלא החלטה מכוסה. אם מת משה, או אין עוד כל שאלה כי אנחנו כלנו נמות; או באפן יותר ברור, אם מת משה, אז אין כל צרך להגיד, כי הכל מתים. איפא התפתחה הצירה השניה הזאת, בדרך ההחלטה, בדין העממי בישראל? לא נחטיא המטרה, באמרנו כי נולדה בזמן שאין אנו מוצאים בו דין בדרך שאלה, ואחרי שצירת השאלה של הקו״ח בתקופה שאחרי כתבי הקדש שבה רק אז, כשהיא נקשרת עם המבטאים „דין״ ו„כל שכן״ הנני מחליט, שהצורה השנית ההחלטית נולדה בזמן הסופרים. בתקופה שאחרי כתבי הקדש אין אנו מוצאים קו״ח בלשון „אף כי״ אף פעם אחת, ותחתיו התחילו באותו הזמן להשתמש בלשון „על אחת כמה וכמה״ וגם בלשון ההחלטה „ואין צריך לומר״ שהתפתחה מן הצורה של שאלה. צירת ההחלטה הראשונה נמצאה כבר באגדה הקדומה והשניה בהלכה הקדומה. כי אין למבטא „ואין צריך לומר״ אלא תכונה של דין בלבד, יודה כל איש היודע את המלה האשכנזית „geschweige“, לשני המבטאים האלה יש הוראה אחת; גם ליונים לא מוזר היה מושגו של „ואצ״ל״, אחרי שנמצא אצלם: ἵνα μὴ λέγω σιγῶ וכן נמצא גם בשפת רומא מבטאים כמו אלה: ut omittam, ut taceam, ut nihil dicam. אולם רחוק ממנו ליחס את כל הקו״ח שבספרות התנאים המתחילים בלשון ואצ״ל לזמן הסופרים; כי הלשון הזאת נמצאה גם אצל הלכות שאינן בשום אפן קדומות בזמן; אבל אותה העובדא עצמה, שהתואר „קל וחומר״ שהונה אח״כ כיחידי להוראת „יותר מזה״, „פחות מזה״, לא יכול לבטל את הלשון ואצ״ל לגמרי, זאת תהיה לנו לראיה מוכיחה ומכרחת כי ואצ״ל הוא מזמן קדום מאד, וכי בהיותו שגור בפי העם תפס לו מקום איתן

בלשון העם. ולמען הפיץ אור בהיר על הצורה השניה ההחלטית של הדין העממי אני מוצא לנחוץ לעסוק בקצרה בחשובים שבקו״ה האלה הנמצאים במשנה וגם באחדים הנמצאים בתוספתא.

א. שביעית פ״ה מ״א: כלל גדול אמרו בשביעית כל המיוחד לאוכל אדם אין עושין ממנו מלוגמא לאדם ואין צריך לומר לבהמה [1]: הראשונים הורו את הכלל הנכבד שאין עושים מפירות של שביעית המיוחדים למאכל האדם מלוגמא לאדם וכ״ש לבהמה. כי יש לפנינו בזה הלכה עתיקה מאד, לזאת איננו צריכים לראיה; לא רק מפני שנאמר בה „כלל“, אלא מפני שבכל מקום או כמעט בכל מקום שנכתב „אמרו“ או „שאמרו“, יש להשוב הדברים למסורים מלה במלה. נוסף על זה יש פה אחת מן המצוות היסודיות של שנת השביעית. וע״כ לא מן הנמנע הוא, להחזיק את המשנה הזאת לעתיקה שנולדה בזמן הסופרים, למרות המלה היונית „מלוגמא“ (μάλαγμα) שירשה בזמן מאוחר את מקום המלה העברית „רטייה“.

ב. נדרים פי׳ מ״א: נערה המאורסה אביה ובעלה מפירין נדריה, הפר האב ולא הפר הבעל הפר הבעל ולא הפר האב אינו מופר, ואין צריך לומר אם קיים אחד מהן: הבאתי פה את נוסחת המשנה כמו שהיא בירושלמי; [2] במשניות שלנו ובמשנה דבבלי כתוב: „ואצ״ל שקיים“ תחת „ואצ״ל אם קיים“. ההבדל הוא היצוני, כי בשתי הנוסחאות הפעל הוא בעבר. אבל בראותנו, כי שני התלמודים גם יחד מערערים על המלים „ואצ״ל“, כי הבבלי דן מן המאמר הזה הנחשב בעיניו למיותר דין חדש לגמרי, והירושלמי נדחק ליחס אותו לאיזו בריתא, לא נוכל לעבור גם על הבדל קל כזה בשתיקה. שאלת המוראים בבבלי: קיים אחד מהם צריכא למיתני? לא נפתרה גם אחרי פירוש הרין; כי בשום אפן לא נוכל להבין, למה תגרע צדקת הלשון של קו״ה בואצ״ל הנאמר פה מכל המקומות האחרים שנאמר בהם. והנה ידוע לנו כי לא תמיד היה להאמוראים לעיקר לפרש איזו משנה, וכי פעמים רבות בקשו סמך לאיזו הלכה שהיתה נהוצה בזמנם במשנה קדומה, וכדי למצא אותה השתמשו גם בדרושים רחוקים במקורות של זמן התנאים; אולם מצד אחר ידוע לנו ג״כ, כי במס׳ נדרים של הבבלי, אשר במקומות רבים מאד יש לסגנונה גון של הסגנון הירושלמי ישנם דברים רבים זרים ומתמיהים כחידות, סתומות עד כי צריכים אנו לשום פה לב אל התלמוד הירושלמי יותר מאשר במקומות אחרים. והנה אם נערוך

---

[1] ירושלמי. ועיין גם משניות הוצאת W. H. Lowe שגרס צורך תחת צריך.

[2] במשנה דירושלמי הוצאת Lowe יש גירסא מוזרה כזו: ואצ״ל שיקם את אחד מהן.

את הוכוחים שבשני התלמודים אחד אל מול רעהו. נְוֹכַח כי לפני האמוראים באי"י היתה נוסחא אחרת. "ואין צריך לומר שיקיים אחד מהן איתא המי היפר האב אין מופר ואת אמרת הכין" — זו לשון השאלה בירושלמי; לפי זה לא "שקיים" אלא "שיקיים" היא גירסת המשנה, ובכן יש מקום בכל אפן לשאלה, איזה הבדל יש לענין הפרת הנדר בין השותק ואינו מפיר ובין קיומו בפיעל. אולם תחת להלוק על הגירסא המשובשת, תחת להניד בפירוש כי יש לגרוס "אם קיים", כמו שנרסינן במשנה ירושלמי שלפנינו ולא "שיקיים", משיב התלמוד בזה"ל: לא על הדא את אמרת אלא הדא היפר האב את חלקו לא הספיק הבעל להפר עד שמת האב, מיפר חלקו של בעל, ע"כ. השגת האמוראים שבאי"י על לשון "ואצ"ל" שבמשנתנו נודע להחכמים בבבל, ומבלי שום אל לב כי הנוסחא שהיתה לפניהם אינה נותנת מקום להשנה כזו, נסו להשיב על השאלה על פי דרכם המה. המאמר הזה ואחרים דוגמתו במסכתא דנדרים יהיו לנו מובנים רק אז כשנזכור, כי המסכתא הזאת, כמו שהעיד ר' נטרונאי גאון [1], לא נשנתה בישיבות של בבל [2].

ג. ב"מ פ"ד, מ"א: אין מערבין פירות בפירות (אפילו) חדשים בחדשים, ואצ"ל חדשים בישנים. אסור לערב פירות הדשים הנמכרים משדה אחד בפירות חדשים של שדה אחר וכ"ש הדשים בישנים. ההשערה כי ההלכה הזאת היא מזמן קדום מאד תצדק בה במדה, שאמוראי בבל גרסו, כפי שמוכח מב"מ דף ס' ע"א, "באמת אמרו" ולא "באמת" לבד.

ד. עבודה זרה פ"א, מ"ח: אין משכירין להם בתים באי"י ואצ"ל שדות. אין משכירין לעכו"ם באי"י בתים וכ"ש שדות, יען כי לפי דברי הגמרא (בבלי דף כ"א ע"א) יש בזה "איסור חנייה בקרקע" ו"הפקעה ממעשר". אם גם נחלקו ר' מאיר ור' יוסי [3]) בדבר ההלכה הזאת, אולם אין צרך להביא ראיה שעשו

[1]) עי' הלכות פסוקות מן הגאונים סי' ק"כ וז"ל: ...וכך אמר ר' יהודה גאון זצק"ל, דאנן אין בנו כח ואין אנו יודעין לפתוח פתח לשבועה להתירה ודקאמרינן (נדרים כ"ב) אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, מה פתח ליה ר"ג לההוא גברא בההיא שעתה, יש בוטה כמדקרות חרב ולשון חכמים מרפא, ועכשו אין בנו חכמים לרפאות וכש"כ שאין אנו משנין מסכתא הנדרים ואין אנו יודעים לעמוד על הלכות מחילת שבועה. ועוד שם סי' קכ"ב: וששאלתם יכולין הצבור להתנות בר"ה וביוה"כ כל נדרים משנה זו לשנה אחרת, תשובה נדרים אין נשנת בשתי ישיבות היום יותר ממאה שנה, וכך אמר רב יהודאי גאון דאנן לא גרסינן נדרים וכו'.

[2]) פירושו של רבה בנדרים דף ס"ז ע"א, הוא כפי שמוכח מספרי פיסקא קנ"ג, מדברי תנאים.

[3]) לדבריו של ר"י יש טעם אחד בבבלי וטעם אחר בירושלמי; בבבלי הוא אומר: שדות דאית בהו תרתי, גזרו בהו רבנן, בתים דלית בהו תרתי לא גזרו, ובירושלמי: בית אין מצוי להתברך מתוכו, שדה מצוי להתברך מתוכו.

זאת כל אחד לפי ששמע ולא כמורה הלכה חדשה; כי איסורי מכירה ושכירות לעכו״ם בארץ ישראל אם כי אינם מזמן הסופרים בכל אפן המה מזמן קדום מאד.

ה. מנחות פי״ג, מ״י: הכהנים ששמשו בבית חניו לא ישמשו במקדש שבירושלים, ואצ״ל לדבר אחר [1]). במקדש שבירושלים אין הכהנים ששמשו בבית חניו משמשין וכ״ש אלה ששמשו לדבר אחר. שתי המלים „לדבר אחר״ המזכירות אותנו את כל השאת והשבר אשר המיטו על הא״ץ כהני־בליעל ההילניסטים, דַיָּן להוכיח כי המשנה הזאת מוצאה מימי סוף תקופת החשמונאים [2]).

ו. טהרות פ״ה, מ״ו: הי׳ רוק יחידי ונגע בו ונשאו והסיטו ברה״ר, שורפין עליו את התרומה, ואין צ״ך לומר ברה״י. תרומה נטמאת וחייבין לשרפה אם נגע בה איש שטהרתו מוטלת בספק ע״י מגע־משא אמצעי או בלתי אמצעי בדבר טמא ברה״ר וכ״ש ברה״י. יסוד הקו״ח הזה הוא המאמר: ספק טומאה ברה״ר ספיקו טהור וספק טומאה ברה״י ספיקו טמא.

ז. טבול יום פ״א, מ״ה: השעורה והכוסמת בזמן שאינן קלופים התיאה והחלתית והאלום ר׳ יהודה אומר, אף אפונים שחורים טהורים באב הטומאה, ואצ״ל בטבול יום. דר״מ וכו׳. כל אלה המינים כשאינן קלופים ולדעת ר׳ יהודה גם אפונים שחורים נחשבים לאינם ראויים למאכל אדם ותרומתם לפי כן לדעת ר׳ מאיר אינה נטמאת ע״י הנגיעה באב הטומאה וכ״ש בטבול יום. אמנם גם בזה יש מחלקת בין ר׳ מאיר והחכמים, אבל בשומנו אל לב כי דיני טהרות מוצאם מזמן קדום מאד, מובן היא מאליו, כי בעלי הפלוגתא אמרו רק דברים ששמעו מפי רבותיהם. וכן הוא בשאר ד׳ משניות שבפ״ק המשנה הזאת והנוספות השייכות לענין זה הנמצאות בתוספתא בלשון ואצ״ל. חפצתי להראות רק על אלו שרשמיהן נכרים ביותר.

בשני מקומות במשנה ירש בתואר „קו״ח״ את מקים „ואצ״ל״; על המשנה דאבות פ״א מ״ה כבר דברנו לעיל דף ט׳, השני הוא בביצה פ״ה,

---

[1]) במשניות הוצאת Lowe גרס: דבר אחר

[2]) חציה השני של המשנה הזו: שנאמר אך לא יעלו כהני הבמות אל מזבח ד׳ בירושלים כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם הרי אלו כבעלי מומין חולקין ואוכלין ולא מקריבין נתן ענין לבעלי הבקרת לעזות בו. עי׳ „החלוץ״ ש״א צד 90 וס׳ „דרכה של תורה״ להח׳ פינלש, הרוצה לתקן „מצוות״ במקום „מצות״. לפי דעתי מצות הוא תואר לקדשי קדשים, כמו שנאמר בויקרא י׳ י״ב: קחו את המנחה הנותרת מאשי ד׳ ואכלוה מצות אצל המזבח כי קדש קדשים הוא; לפי זה הדגישו ביחוד: כי אם אכלו מצות בתוך אחיהם, ר״ל אצל המזבח, מקום שהכהנים נאספים שם לאכול קדשי קדשים.

מ״ב וז״ל: כל אלו ביו״ט אמרו, קו״ח בשבת. אינני סומך בזה רק על הגירסא במשניות הוצאת Lowe ועל הערת הר״נ ראבינאוויטץ בד״ס, כי במשניות דנאפולי וברמב״ם נמצאת הגירסא ,ואין צריך לומר בשבת״, אלא יותר מזה על מה שמוכח מן התוספתא כודאי גמור, כי בכל מקום שנמנו הלכות של היתר או איסור בשבת ויו״ט, תפס בלשון הרגיל: ,בשבת ואצ״ל ביו״ט, ביו״ט ואצ״ל בשבת״. הנני להביא פה את ההלכות היותר נכבדות: עביט של ענבים ומעוטן של זיתים שנטמאו אין מסתפקין מהן ביו״ט, ואצ״ל בשבת [1]: כלים שנטמאו באב הטומאה אין מטבילין אותן ביו״ט, ואצ״ל בשבת, אבל ממלא הוא כוס וכו׳ [ואדם] טובל כדרכו מטומאה חמורה, ואצ״ל מטומאה קלה וכו׳. אין סכין את הכלים וכו׳ ואין ניפחין ואין מדיחין את הקרקע ביו״ט, ואצ״ל בשבת וכו׳. ואין מתגוררין במגוררת ביו״ט ואצ״ל בשבת וכו׳. אין מבקרין את המומין ביו״ט ואצ״ל בשבת [2]: מחצלות פרוסות שבפתחי חנויות ברה״ר, אם היו קשורות ותלויות, פותחין ונועלין בהם, ואם לאו אין פותחין ונועלין בהם, עשה להם ציר של קנים שובלין ושל כל דבר, פותחין ונועלין בהן בשבת, ואצ״ל ביו״ט. דלת הגוררת וקנקנין הגוררין פותחין ונועלין בהם בשבת, ואצ״ל ביו״ט [3]: ומודים חכמים לר׳ אליעזר שאין עושין אהלים בתחילה ביו״ט, ואצ״ל בשבת, ועל מה נחלקו על מוסיפין, שרא״א אין מוסיפין ביו״ט, ואצ״ל בשבת, וחכ״א מוסיפין בשבת ואצ״ל ביו״ט [4]: דלת שיש בה ציר פותחין ונועלין בה בשבת, ואצ״ל ביו״ט. נשברה צירה אין פותחין ונועלין בה ביו״ט, ואצ״ל בשבת [5]: כלים שנטמאו באב הטומאה אין מטבילין אותן ביו״ט ואצ״ל בשבת, אבל ממלא הוא (כוס) דלי או קיתון לשתות וחושב עליהן ומטבילן [ואדם] טובל כדרכו מטומאה חמורה, ואצ״ל מטומאה קלה... אין משתטפין בחמין שהוחמו ביו״ט, אבל רוחץ הוא פניו ידיו ורגליו בחמין שהוחמו מע״ש בשבת, ואצ״ל בחמין שהוחמו (מערב יום טוב) ביו״ט [6]: רש״א גורר אדם מטה וכסא וספסל וקתדרא אצלו בשבת, ואצ״ל ביו״ט, דלת הגוררת מחצלת הגוררת וקנקן הגורר פותחין ונועלין בהן בשבת, ואצ״ל ביו״ט [7]: מודה ר״מ בחותמות שבקרקע וכו׳ ושבכלים

---

[1]) תוספתא שבת פ״ד, ט׳.

[2]) שם י״ז, י״ב. י״ד. י״ט. כ״ד.

[3]) תוספתא עירובין ח׳, י״ג.

[4]) תוספתא סוכה א׳, ח׳.

[5]) תוספתא ביצה א׳, י״א.

[6]) שם ב׳, ט׳. י׳.

[7]) שם ב׳, י״ח.

בשבת מותר ואצ״ל ביו״ט [1]): אבל מדיחין אותן במורסן ובמלח בשבת, ואין צריך לומר ביו״ט [2]): אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות לתקוע בשבת, ואצ״ל ביו״ט [3]):

דומה הוא היחס שבין הלכות שבת ויו״ט אל היחס שבין הלכות היתר ואיסור אכילה והלכות היתר ואיסור הנאה; גם באלו היתה הלשון ואין צריך לומר שגורה ותדירה, יען כי גם בהן נחשב הקו״ח כמו בהלכות שבת ויו״ט לנעלה מעל כל פירכא. זה הוא האופי המיוחד של הדין הנפתח בלשון ואין צריך לומר, כי אין למפרך עליו. תכונה מיוחדת יש לו להיקש העממי שהוא מוצא מבלי להתבונן את היחס שבין הפ״ט להכלל. האיש ההמוני איננו מסגל כל עיקר, להתנגד ולדחות איזו פירכא שמשיבין על קו״ח שלו מפני הטעם הפשוט, שהוא, מבלי דעת את היחס של הפ״כא אל הכלל והוא דן רק מן הדבר הקטן על הגדול או להיפך, איננו יכול להבין, איך אפשר לחלוק על היחס הזה שבין הקטן והגדול. הראיה היותר חזקה לשמוש הלשון „ואין צריך לומר״ הרגיל ביחוד בפי המון העם, אנו מוצאים בנו בעצמנו; ינסה נא איש אשר הנך על ברכי התלמוד ולשון הגמרא שגורה בפיו מנעוריו להשמיע לאזניו את המאמר: „מותר באכילה קו״ח בהנאה״, ואי אפשר שלא ירגיש את הזרות שבו. בתפיסה ראשונה, גם אם נעלם ממנו בפירוש ההבדל שבין „קו״ח״ ו„אצ״ל״ לא יוכל לבאר לו בכלל את הזרות שבדבר. ורק אחרי שיתקן את המאמר ויקראנו: „מותר באכילה ואצ״ל בהנאה״ יכיר לדעת כי אי אפשר לנסח את המאמר הזה בלשון אחרת. ההלכות היותר נכבדות הנאמרות בלשון זו הן הנה: המלאי של ישראל ופועלי גויים עושין בתוכו ומצא בו חמץ אחר הפסח מותר באכילה, ואצ״ל בהנאה. המלאי של גויים ופועלי ישראל עושין בתוכו ומצא בו חמץ אחר הפסח אסור בהנאה, ואצ״ל באכילה. חנות של ישראל ופועלי גויים עושין בתוכו ומצא בו חמץ אחר הפסח אסור בהנאה, ואצ״ל באכילה. חנות של גויים ופועלי ישראל עושין בתוכו ומצא בו חמץ אחר הפסח מותר באכילה, ואצ״ל בהנאה. נכרי שהלוה את ישראל על חמצו, ואמר לו, אם לא באתי קודם לפסח, ה״ה מכור לך, אחר הפסח מותר באכילה, ואצ״ל בהנאה. ישראל שהלוה את הנכרי ואמר לו אם לא באתי קודם לפסח, ה״ה מכור לך, אחר הפסח אסור בהנאה, ואצ״ל באכילה [4]): השוחט בעזרה

---

[1]) שם ג׳, י״ב.

[2]) שם, ד׳, י׳.

[3]) תוספתא ר״ה פ״ב ה״י. ועיין גם בבלי שבת דף כ״ג, ע״א; מ״ז, ע״ב; קי״ז ע״א; קכ״ה, ע״א; קמ״ו׳ ע״ב. ור״ה דף ל״ג ע״א, וירושלמי שבת פ״ה ה״א.

[4]) תוספתא פסחים א׳, י״ז—כ״ב. ועיין בבלי פסחים דף ל״א ע״ב.

בהמה חיה ועופות (טמאין) [טהורין] אסורין בהנאה, ואצ״ל באכילה, בהמה חיה ועופות (טהורין) [טמאין], מותרין בהנאה וכו׳, השוחט בעזרת נשים בהמה חיה ועופות (טמאין) [טהורין], מותרין באכילה, ואין צריך לומר בהנאה [1]: גם בהלכות דמאי ומעשר הלשון השגורה היא „ואצ״ל״ [2].

ראוי לשום לב ג״כ כי במדרשי ההלכה השתמשו בפירושי הכתובים שהוציאו מהם קו״ח לא בתואר קו״ח אלא בלשון ואצ״ל. כן הננו מוצאים בספרי דברים פיסקא קמ״ד: ולא תקח שוחד, אין צריך לומר לזכות את החייב ולחייב את הזכאי אלא אפילו לזכות את הזכאי ולחייב את החייב, כי השוחד יעור עיני הכמים, ואיך צריך לומר עיני טפשים, ויסלף דברי צדיקים, ואצ״ל דברי רשעים [3]. גם בפסוק שהובא כעין דוגמא לקו״ח ממשלי י״ז, כ״ח השתמשו, כאילו עשו זאת בכונה, בלשון ואצ״ל. או, האם לא יחשב הדבר כזר בעינינו, אם רואים אנו שתי הלשונות קו״ח ואצ״ל משמשות יחד זו אצל זו בתוספתא פסחים ט׳, ב׳? וז״ל שם: אמר להן ואמרו לו, אוכלין מן הראשון, לא אמר להן ולא אמרו לו, אין אחראין זה לזה, מיכן אמרו יפה שתיקה לחכמים קל והומר לטפשין, וכן הוא אומר גם אויל מחריש חכם יחשב ואין צריך לומר ואוטם שפתיו נבון, ע״כ [4]. אי אפשר לבאר את המחזה המתמיה הזה בשום אפן אחר אלא בהשערה, כי בקו״ח של כתבי הקדש היתה הלשון הרגילה ואצ״ל.

ההבדל שבין הלשונות „זו ואין צריך לומר זו״ ו„זו אף זו״, שבאו בתלמוד במספר רב, הוא כל כך ברור וגלוי לעין כל, עד כי למותר הוא לטפל בו. ברור היא בעיני כל איש חושב, כי למלות „ואצ״ל״ יש הוראה

---

[1]) תוספתא חולין ב׳, י״ד, ט״ז; ע״ד התקונים שעשיתי פה עיין בפירושי „הגיון אריה״ לתוספתא פ״ב אות ס׳ ואילך.

[2]) תוספתא דמאי א׳, י׳, כ״ט; תוספתא בכורים ב׳, י״ג, י״ד: תוספות הבכורים נאכלת בטהרה, פטורה מן הודאי, ואצ״ל מן הדמאי, עיטור הבכורים מין על מינו (מדבר שהוא חייב בבכורים) פטור מן הודאי, ואצ״ל מן הדמאי [ממין על שאינו מינו מדבר שהוא חייב בבכורים חייב בדמאי ואצ״ל בודאי]: ועיין גם ירושלמי דמאי פ״א מ״ג.

[3]) עי׳ בריתא דכתובות דף ק״ה ע״א: ת״ר כי השחד יעור עיני חכמים, ק״ו לטפשין, ויסלף דברי צדיקים, קו״ח לרשעים. במכילתא שמות כ״ג, ח׳, וכן בילקוט על הפסוק הזה העניין מפרש יותר: והלא דברים קו״ח, ומה אם הנוטל שלא להטות אמרה תורה כי השוחד יעור עיני חכמים, קו״ח הנוטל ע״מ להטות.

[4]) בבבלי פסחים דף צ״ט ע״א הובא רק החצי מן הפסוק [גם] אויל מחריש חכם יחשב. בירושלמי פסחים פ״ט, מ״ח וד״א זוטא פ״ז, שהובא המאמר בשם ר׳ חייא, נאמר: תני בר קפרא יפה שתיקה לחכמים, קו״ח לטפשים, וכן שלמה אמר גם אויל מחריש חכם יחשב, ואצ״ל הכם מהריש.

מפרטת ולמלה „אפילו" הוראה כוללת. בשתי הלשונות יחד אי אפשר להשתמש במקום אחד; באמרי: אפילו אויל מחריש חכם יחשב, אינני רשאי עוד להכפיל את דברי ולהוסיף ואין צריך לומר חכם מחריש. ועי"כ מתמיה הוא ביותר, כי שתי הלשונות משמשין שלא לצורך בבריתות רבות שנמצאו בהי קו"ה. למען הבירור הנני מקדים להעיר כי הבריתות האלו נחלקו לשני מינים. המין האחד כשראש המאמר הוא בלשון כוללת וסופו מפרט, והשני כשראש המאמר נראה ככולל וסופו מפרט. למעלה דף פ"א מחקתי את המלה „אפילו" במשנה דב"מ פ"ד, מ"א, כמלה מיותרת ומפריעה, וכפי שמובא מס' דקדוקי סופרים להר"נ ראבינאוויטץ הסרה המלה הזאת לא רק בכ"י מינכן, אלא גם בכ"י שונים אחרים; אולם ישנן בריתות שקשה למחוק בהן את המלה הזאת מבלי לנגוע בבנין המאמר וסדור מלותיו. ובכל זאת אני מחליט בקצרה כי נחוץ למחוק אותה בכל מקום; החלטתי נוסדה על הדוגמאות האלה:

א. תוספתא תרומות פ"ה, הי"ג אנו קוראים: עיסה שלישה במים מגולין אפילו היא של תרומה תשרף ואצ"ל של חולין. פה עלינו לעשות אחת משתי אלה: או למחוק את סוף המאמר, או לתקן את ראשית המאמר ולקרא: עיסה של תרומה שלשה במים וכו'. אני בוחר באפן האחרון; והראיה, כי יש לפנינו בזה בריתא מרחבת, היא המשנה בירושלמי תרומות פ"ח, מ"ד: מים שנתגלו לא יגבל בהן את העיסה, ר' נחמיה אומר, אפייה מותר, מפני שאירם נחש כלה באור. אמנם קרובה ההשערה כי בריתא זו דירושלמי נתרחבה לשי עברים, ושתי הגירסות היו לאחת בתוספתא. אבל אחרי שסוף המאמר „ואצ"ל של חולין" מניח את המלים „של תרומה", אני מחזיק בדעתי שיש למחוק „ואפילו".

ב. תוספתא ע"ז פ"ג מתחיל בבבות האלו: מעמידין בהמה בפונדקאות של כותים (אפילו) זכרים אצל נקבות ונקבות אצל זכרים, ואצ"ל [1]) זכרים אצל זכרים ונקבות אצל נקבות וכו': אין מעמידין בהמה בפונדקאות של עכו"ם (אפילו) זכרים אצל זכרים, ונקבות אצל נקבות, מפני שהזכר מביא את (הזכר) [הנקבה] [2]) ונקבה מביאה את (הנקבה) [הזכר], ואין צריך לומר, זכרים אצל נקבות, ונקבות אצל זכרים וכו'. אמנם נמצאה המלה „אפילו" גם בבריתא

---

[1]) אמנם בתוספתא הוצאת צוקרמאנדל חסרות המלים „ואצ"ל", אבל כפי שמוכח מן המלים „ונקבות אצל נקבות" החסירן המעתיק בטעות ע"י המלה הדומה „אצל".

[1]) גם בבריתא דירושלמי ליתא ההוספה „מפני שהזכר מביא וכו'", אולם שם הוא מפרש: זכרים מה אית לך, אוהבתו באת ואינה מוצאה אותו, והיא נרבעת הימנו; נקבות אצל נקבות מה אית לך, אהובה בא ואינו מוצא אותה ורובעה.

דירושלמי ע״ז פ״ב, מ״א, אבל גם שם יש למחוק אותה, כפי שמוכח בבירור מבריתא דבבלי דף ט״ו ע״ב שהיא המקור הראשון כנראה מהרחבת התוספתא.

ג. תוספתא כלים ב״ק פט״ו ה״י: כל הטמאים שנכנסו משער נקנור ולפנים, אפילו הן מחוסרי כפרה, הרי אלו חייבין על זדונן כרת, ועל שגגתן חטאת, ואין צריך לומר טבולי יום ושאר כל הטמאין שנכנסו לפנים ממחיצותיהן הרי אלו באזהרה. כל בן תורה לא יתמה על אשר נחשבו מחוסרי כפרה בין הטמאים, הלא כן כתוב בספרי, במדבר פיסקא קכ״ה: ולא יתחטא, רבי אומר לא יתחטא בדמים, אתה אומר לא יתחטא בדמים, או לא יתחטא אינו אלא במים, כשהוא אומר מי נדה לא זרק עליו, הרי מים אמורים, הא מה ת״ל ולא יתחטא, לא יתחטא בדמים, להביא את מהוסר בפרה, ע״כ; מצד זה לא תקשה איפא הלשון „אפילו״; אבל סוף המאמר בלשון הכוללת למה היא בא? הגר״א מוילנא השכיל אמנם להשלים את המלה החסרה „וטהורים״ לפני המלים „שנכנסו לפנים״, אבל נפלא הוא, כי לא שם לב כלל אל ראשית הבבא אשר עתה יותר קשה להבינה. על כן הנני חושב שכל המבינים יסכימו, כי הנכון הוא לגרוס: „כל מהוסרי כפ״ה שנכנסו משער נקנור ולפנים הרי אלו חייבים על זדונן כרת ועל שגגתן חטאת, ואצ״ל טבולי יום ושאר כל הטמאין״; המתנגדים להצעתי זו יואילו לעיין בבריתא דמנחות דף כ״ז ע״ב [1]) וז״ל: תניא מהוסר כפ״ה שנכנס לעזרה, בשוגג חייב חטאת, במזיד ענוש כרת, ואין צ״ל טבול יום ושאר כל הטמאים וטהורים שנכנסו לפנים וכו׳. אחרי הדוגמאות האלה שהבאתי הנני הושב כי צדקתי בהחלטתי, שבכל אלו הבריתות שראשיתן נאמרה בלשון כוללת וסופן בלשון מפרטת יש למחוק תיבת „אפילו״. ומה שנוגע למין השני של הבריתות, אשר סופן בא בלשון כוללת, די לי להראות ע״י דוגמאות אהדות, שיש הבדל גדול בין „ואין צ״ל״ ובין „אין צ״ל״, ושזו הלשון האהרונה אין לה בכלל הוראה של דין, אלא שמשמעותה היא בכל מקום „אין כל הכרה לומר״, הן אחת היא אם באה לבאר איזה כתוב מן התורה או איזו מימרא במשנה. הדוגמא הראשונה הוא המאמר שהבאתי לעיל מן הספרי, אשר אי אפשר בשום אפן לתת ללשון „אצ״ל״ הוראת „כ״ש״. אולם לא יתכן ג״כ לשנות אחרי הוא״ו דואין. בספרא הובה פ׳ א׳, א׳ כתוב בזה״ל: נפש כי תהטא, ב״י מביאין חטאת ואין הגוים מביאין הטאת, ואין צריך לומר מצות שלא נצטוו עליהן בני נה, אלא אף מצות שנצטוו עליהן בני נה ואין מביאין עליהן הטאת. הוא״ו של ואצ״ל הזה הוא אות שנגרמה לו הוא״ו דואין הקודם; אין פה שום דין, אם גם לא נוכל להכחיש, שהמלה „אף״

[2]) עיין דקדוקי סופרים; בשסי״ן שלנו נדפס בטעות: מחוסרי כפרה.

הכו לת באה כמו „אפילו" להוסיף מה שהוציאו מן הכלל. בתוספתא כתובות פ״ט. בבא ד׳ [1]) ישנה הוספה למשנה פ״ט מ״ז לפסקא „מנכסי יתומים ומנכסי משועבדין כדברים האלה: נכסים משועבדים אין צריך לומר אחר מיתת בעלה אלא אפילו בחיי בעלה. נכסי יתומים אין צריך לומר מן (הגדולים) [הקטנים] אלא אפילו מן (הקטנים) [הגדולים]. ושם פי״א. בבא א׳ השייכת למשנה פי״א. מ״ג כתוב לאמר: מכרה כתובתה. משכנה כתובתה. העושה את כתובתה הפותיקי איבדה מזונותיה, רש״א, אפילו מכרה מקצת. אפילו משכנה מקצת, אפילו עשתה מקצת הפותיקי, איבדה מזונותיה, אין צריך לומר אחר מיתת בעלה, אלא אפילו בחיי בעלה, ע״כ. פה בא „אין צ״ל" לפרש את ההלכה איבדה מזונותיה. מן הדוגמאות האלה יוכח כל איש למדי, כי בשום אפן אין להחליף את הלשון המבארת אצ״ל בלשון המפרטת ואצ״ל [2]). התאר המלאכתי הזה של דין לא נשתנה איפא במשך הזמנים בשום דבר.

---

3. הקל וחומר.

מעת לעת יכולים אנו להתבונן במהלך חיי הרוח כמחזה שיתגלה לעינינו מדי שנה בשנה בהגיע תור האביב בשדות ובעמקים: מה שחכינו לקראת באו בכליון עינים הוא יראה לנו בהדר יפעתו לפתע פתאום. העצים אשר ארכה לנו העת לראותם כמוכי בקפאון החרף, מתכסים בחלוף הקפאון הזה, עד מהרה, כמעט בין לילה, בעדי עלי־תפארת. הפרחים אשר נדמה לנו כמו לא יחפצו לפתוח כוסותיהם. יתפתחו בבא עתם בעוז והדר, עד כי יעלו בתפארתם על האחרים שהיו לפניהם. תא שמע מאי דאמרי אינשי: הטבע שלם תשלם את אשר מנעה מאתנו או אחרה לתת לנו; באמת היא רק מפתחת ביתר שאת וביתר עוז את אשר הכינה לאט לאט במסתרים. וכן הוא גם בהתפתחות הרוח בחיי האדם והעמים. הכחות המתאחרים להגלות בהם, ימהרו להתפתח עד קצה שלמותם. את המחזה הזה נוכל לראות אמנם בכל עמי ההיסטוריה ויותר מבכלם בעם בני ישראל, אשר לא אחת ושתים היתה

---

[1]) אני מביא פה דברי התוספתא על פי הוצאת צוקרמאנדל, אף כי חלוקי הבבות מוזרים אצלו מאד.

[2]) הרוצה להכיר את כל החומר השלם הנוגע לעניננו, יעיין עוד בתוספתא ברכות ב׳, כ׳; תרומה ט׳, ד׳; דמאי א׳, כ״ט; שבת ה׳, א׳ ג׳ ה׳; י״ד, א׳ (?), ו׳, ז׳: ט״ז, א׳; י״ז, כ״ד; פסחים ח׳, י׳; שקלים א׳, י״א; מ״ק ב׳, י״ב; כתובות ד׳, ח׳; ז׳, ז׳; נזיר ד׳, ד׳; ב״מ ה׳, ג׳; ע״ז ח׳ ו׳; בכורות ז׳, ג׳; תמורה א׳, י״ד; כלים ב״מ י׳, ג׳, אהלות ט״ז, א׳; מקואות ו׳, א׳.

מנת חלקו ת־דמת־חרף עוה והאביב אחר מאד להופיע עליו ובכל זאת הצליח בזמן קצר להגיע למדרגה רמה ונשאה. זה הוא חק טבעי; כל אשר ירבה האדם להטמין בחבו ימים רבים, כן יפ־ין הרעיון מקרבו ביתר עוז וכן תרגה ותגדל התפתחותו. ומה שהיה עצור ב־והגי אנחנו עם בני ישראל מאז מעולם התרחב עוד יותר ע״י השפעתן של ת־בוות שונות. אין עם בתבל אשר הרבה ללמוד מפי אחרים כעם ישראל; אבל אין עם בתבל, אשר עמד בו טעמו המיוחד בעמנו. והתכונה המיוחדה הזאת של עם ישראל מתגלה ביותר ביחוסו אל כתבי הקדש. כשם שתורתו יצאה ממקור אמונה טהורה ומחשבה ברורה גם יחד, כן היתה גם להעם אשר על ברכיו נולדה עד היום הזה למעין לא אכזב אשר ישאב ממנו לא רק נחת לנפשו, אך גם חכמה ודעת. ובזה שונה היא סגולת עמנו מזו של העמים האחרים. להם היתה תורתנו לספר שלמדו ממנו דרכי אמונה, ולנו היתה לספר אשר למדנו בו גם אמונה גם דעה. זאת תוכיחנה למדי מדות הבאורים העברים בכלל ומדת הק״ח בפ״ס. כדי לקבוע את החיים הפרטיים והצבוריים עפ״י חוקי תורת ד׳, נחוץ היה לעשות את התורה הזאת בכל חלקיה לספר חוקים. וזה אפשר היה רק בעשותם אותה לנשואה של חקירה עיונית עמוקה והיוצה, אשר השתתף בה כל העם מקצהו. הרבה, הרבה ימים עברו עד שהחל עם ישראל לפנות לבו אל תו״ת ד׳; אולם אם נתבונן אל מאתים השנים האחרונות לשיבת הגולה מבבל, ידמה לנו כי עם ישראל תקן אז מה שעוות בחמש מאות השנה שקדמו. האגדה אמנם הועילה הרבה לשנוי המצב והתפתחותו; כי מראשית היותה השתדלה לא רק להורות מוסר את העם אלא גם להבינהו דעת בתיצאות הדרישה ההלכית; אבל בכל זאת לא נמנעה האגדה מלמלאות את חובתה ולשמור את תכונתה העממית, כאשר נוכח למדי, חוץ מכמה ראיות, מן התואר „קל וחומר“. התואר הזה למדת הדרישה הוא כלבדו יספיק לנו להוכיח עד כמה שנו אלה המניחים, שמדות הדרישה ממקור האלכסנדריים מוצאן [1]). כי המלות „קל וחומר“ אינן בשום אפן תרגום התואר: a minori ad majus (דין מהפחות על הרב); זה יכול להיות רק „ק ל ו ח מ ו ר“. המלות „קל“ „והמור“ הם תוארים יחוסיים רק במושג חוקי הדת, לשון חמור [2]) איננה נופלת אלא על מה שהוא

---

[1]) עי׳ בס׳ דור דור ודורשיו להחכם מהו׳ א״ה ווייס חלק א׳ דף קס״ד, הערה א׳. — כי איש בעל דמיון נעלה כד״ר יעלינעק, שלא היה דוגמתו בין מטיפי דורו, יכול היה לשער כזאת, אפשר אמנם להבין; מה שלא נוכל להשיג הוא, כי החכם שכתב קורות התורה שבע״פ נגרר אחרי השערה זו בשום לב.

[2]) אמנם אין להכחיש, כי הוראת הפעל היתה בראשונה במובן מוחשי; אבל כמו כן ודאי הוא שהמלה „חמור“ תשמש בכל הספרות התלמודית כתואר השם ובכל מקום תורה על החמור מצד הדת.

חמור מצד שמירת חוקי הדת ולפי זה גם קל הנקשר עם חמור איננו מורה בעיקרו אלא על דבר הקל מצד שמירת חוקי הדת. זאת נחוץ לדעת קדם כל, כדי להכיר שעם ישראל נתעורר למחשבה עיונית ע״י תורתו הדתית; וזאת צריכים אנו להחזיק ע״כ ליסוד מוסד, בקרבנו לפתרון השאלה, איך ובאיזה אפן היה התואר „קל וחומר" בדרישת התורה לתואר מלאכתיי של דין.

לא נחוץ להיות דוקא מומחה לחכמת הנפש, כדי לדעת, שהאדם הגיע כבר אז למדרגה גבוהה בשמוש המחשבה העיונית בטרם היו רעיונות עצמו לנושא עיונו. ואם כך הוא בבני האדם החיים היום, אשר רוחם בקרבם היא מורישת אלפי שנים שהתגברה והתפתחה, עאכו״כ באדם שהיה בימים הקדמונים. ככל אשר נוסיף להביט לאחור אל הימים שעברו, כן יגדל הרֶוַח הזמני שעלינו לשער בכל אחד הדורות בין המחשבה והעיון. מובן איפא מאליו, שאיש מן העם, או בקצרה — המון העם — יחידי סגולה בחירי ד׳ יוצאים גם בזה מן הכלל — רגיל היה זמן רב מאד להוציא דינים מדעתו או שלא מדעתו, בטרם ידע עוד להשוב מחשבות ע״ד פעולת הדין ובטרם נסה להכיר ברור את מהות הפעולה הזאת. באיזה אפן נתהיה הדבר אחרי כן, זאת נוכל לבאר לנו אם נשים עין על התקדמות כח המחשבה בלב הילד. כי הנה אם גם נחטיא את המטרה, בהעריכנו את התפתחות הרוח בילד בריא של ההוה ונשוה אותה בכל פרטיה אל מול התפתחות הרוח בכל המין האנושי, יש לנו בכל זאת הצדקה, בנוגע לנקודות המעבר וגבולות מסוימים בין תקופה לתקופה, לשפוט מן ההתפתחות האישיית על התפתחות המין. שאלתי את פי ילדה חכמה בת י״ב שנה, שכבר ידעה לשפוט מישרים על כל ענין, בחפצי להקרה אם תדע להוציא איזה דין, שתבאר לי את המאמר הזה: אם בכל הרחובות אסור להריע בקול גדול, כל שכן שאסור הוא לפני ארמון המלך. הילדה השיבה במבוכה, כי לא תדע מה זה צריך פה לבאור; אך כאשר שאלתיה, מדוע לא נאמר, כי לפני ארמון המלך אסור להריע כמו בכל רחובות העיר, אלא כי לפני הארמון אסור עוד יותר, ותענני תיכף ומיד מבלי להשוב אף רגע „מפני שהמלך הוא נכבד יותר על פני כל שאר בני האדם". „היותר" הזה היא שרש כל הקל וחומר. כי ההבדל שבין פעולת המחשבה של האדם המדעי ובין זו של הילד והאדם ההמוני, הוא בזה, שהראשון מעריך את היחס שבין הכלל להפרט, והאחרון מעריך פרט אחר אל משנהו ומוצא ע״י זה איזה מהם גדול. ההמון דן מן הפחות על הגדול או מן הגדול על הפחות, a minori ad majus או a majori ad minus; והאיש בעל העיון המדעי דן תמיד מן הגדול על הפחות בנוגע אל התכן ומן הפחות על הגדול בנוגע אל התקף. כשהחל האדם ההמוני בישראל להשוב ע״ד פעולת הדין ולעמול להכיר את

מהותה. עמד העם הזה בתקופה של חיים דתיים עמוקים. מחשבתו היתה בכל היקפה מלאה מושגי הדת והוקיתיה; בכל הענינים ששפט עליהם היה דן מנקודת ההשקפה הדתית; התורה והמצוה היו קנה המדה למד בהן את כל דבר, ועל כל ענין וענין היה רגיל לדון על פי הערך והחשיבות שיש לו להחיים הדתיים; בקצור, הכל נערך רק מצד הדת וחוקות התורה. ולפי זה היה הקטן והגדול אצל העמים האחרים נקרא כפי עמנו „קל" „וחמור". האדם ההמוני בישראל היה דן איפא מן הקל על החמור, ולהפך מן החמור על הקל. במלים קל והומר השתמשו בפעולת הדין רק אז, כשהחל השכל הבריא בעם העברי להשוב מהשבות ע״ד צדקת הדינים שהוציא במשפטיו. מתי החל הזמן ההוא, אי אפשר להקור בדיוק; ויען כי זמן הסופרים נודע לנו עפ״י תכונתו המובהקה, שהשתדלו בו להורות ולהשכיל את העם, ויען כי באותו זמן התפתח בפועל כה העיון בעם ישראל באפן נעלה, לא נשגה אם נחליט, כי ראשית זמן שמושן של „קל" „והמור" כיסודות הדין לא נתאחרה זמן רב אחרי שנולדה צורת הדין ההחלטית השנית, או בדיוק יותר, אחרי שהיתה לישון „ואין צריך לומר" שגורה בפי כל. בתוארים האלה השתמשו בהכרח גם החכמים בעלי העיון המדעי, שהיו בתוך העם ושדברו אל העם בלישון המובנת לו. אבל בכל היות הדבר ברור מצד אחד, כי החכמים האלה נאלצו לקרא את כל פעולת הדין, היינו ההקדמות יחד עם תולדותיה, בישם שנגר בפי העם, בכל זאת מוזר הוא בעינינו מצד אחר, מדוע בחרו להשתמש בשמות המשפטים „קולי „וחומרי תחת תוארי השם „קל" „והמור". אבל הזרות הזו תחלוף כלה, אם יבורר לנו באפן הדרוש ההבדל שיש בין הקו״ה ובין הדין העממי שבכתבי הקדש ובזמן הסופרים.

ההבדל הזה כפול הוא; כי הוא נראה לנו גם בצורה גם בחומר. מה שנוגע אל הצורה, שנדבר עליה להלן באריכות, הקו״ה הנהו דין הנהיי ודומה בזה אל הדין שבכתבי הקדש המתחיל במלה התנאית „הן", אולם שונה הוא ממנו במה שענין הגהתו מתואר בו ע״י המלים „ומה אם" [1]). אך נכבד הרבה יותר מן ההבדל שבצורה הוא ההבדל החמרי. כי בעוד שבצורות הדין העממי של התקיפות הקודמות אין נותנים כל טעם למאמר התולדה, בעוד שאז לא מצאי שום נחיצות בדבר להטעים, מפני מה **א** הוא קל **וב** הוא המור או

---

[1]) במשנה ובבריתות רבות מאד שבספרי עוד נמצאה הגירסא העתיקה „ומה אם", בשאר מדרשי הלכה נכתב עפ״י הרוב „מה אם". ובשני התלמודים מ:חיל הקו״ח כמעט בלי יוצא מן הכלל במלה „מה". המלה „אם" בכל היותה היסוד הראשי נעלמה לגמרי.

להפך א חמור וב קל. שם לו הקו״ח למטרה להסביר את היחס הזה שעליו נוסדה התולדה. ועיקר מהותו של הקו״ח הוא להרחיק כל הספקות ממה שבימים הקדמונים לא היה אפשר להטיל בו ספק. ההבדל העיקרי שבין הדין העממי ובין הקו״ח הוא איפא זה, שהראשון איננו צריך לפרוש ולבאור, שנחשב בעיני כל הוגה דעות לנכון עפ״י חוקי ההגיון, שלפעמים יבא הפרוש אחריו, ומה שנהוין להטעים ביותר, שאין למפרך עליו; והשני, היינו הקו״ח, צריך לפירוש ולבאור טעמו, והתולדה מיוסדת על הטעם הזה שהוא הנחה קודמת לה, ובכל זאת אין יכולים לחשבו לנקי מפירכא. הדורש (ἑρμηνεύς) הפיק לבאר איזה ענין בתורה, ב הסתום לנו, הוא רוצה לברר החוקים השורים בו ולהראות, כי שוררים המה גם בא, ובכן לא יוכל לעשות אחרת, מאשר להראות ולהוכיח, כי ב מתיחס לא יחס שלא רק ירשה לנו אלא ידרוש במפגיע, להוציא דין ממנו. הדין העממי איננו מבוקש, אלא דרוש הוא מכח עצמו מאת המחשבה העיונית; הקו״ח אמנם גם הוא איננו מבוקש במובן הרגיל של אותה המלה, אולם לעומת זאת הוא בא באמצעות ידיעת התורה ובקיאות בתלמוד. מה הוא איפא היחס שבין א וב, שממנו יוצא הדין הנעלה מכל ספק, כי החוקים השוררים בא ישנם גם בב? בשם הלל נמסרו לנו שבע [1]) מדות שהתורה נדרשת בהן; על אדותיו הננו יודעים בודאי גמור, כי השתמש בדרשתו לפני בני בתירא בקו״ח, בשביל לתת טעם להלכת „פסח דוחה שבת“. הבה נתבונן היטב אל הקו״ח של הלל. לפי המבואר בירושלמי [2]) פסחים פ״ו,

---

[1]) תוספתא סנהדרין סוף פ״ז; סוף בריתא דר׳ ישמעאל; אדר״נ פרק ל״ז.

[2]) בספרי „מחלוקות דב״ה וב״ש„צד 17 כבר חשבתי את הנוסחא הירושלמית ליותר עתיקה ונאמנה. זה יוצא לנו ג״כ מסגנון הקו״ח, אשר בראשיתו נאמר „מה אם“ ופירכתו מתחלת במלים „לא אם אמרת“, בעוד שבתוספתא ובגמרא הבבלית כבר קצרו הלשון במלים „ומה תמיד“ והפירכא גם היא מתחלת במלה „מה“. פה עלי לתוסיף על ההבדלים הגדולים שיש בין הנוסחאות השונות שהעירותי עליהם שם במקום הנזכר, בהערה א׳, עוד הבדל נכבד אחד. בתוספתא פסחים פ״ד נסדרו הוכחותיו של הלל בדרך הדרגה למעלה; בראשונה הוא מיסד הנחתו על ג״ש, אח״כ על קו״ח ובאחרונה הוא מחזיקה לקבלה. על הלכה מקובלת אי אפשר למפרך; הקבלה היא שופט גבוה מעל גבוה, שופט שאין מערערין על משפטו; הקבלה אם באה היא מפי בר סמכא איננה צריכה לראיה. אך להחלטות הצריכות שיתבאר טעמן יש לקו״ת הכח המוכיח היותר גדול על פי הכלל שהזכרנו למעלה דף ה׳ מדרש וקו״ח נזקקין לקל וחומר, קו״ח וגזרה שוה נזקקין לקו״ת. לפי התוספתא דרך הלל בדרשתו הוא בתבונה והכמה. הוא מתחיל בהוכחה רפה ומגיע אח״כ לידי חזקה מסנה ולבסוף הוא קורא בשם הקבלה שאיננה צריכה להוכחה. בגמרא דבבלי פסחים דף ס״ו, ע״א לא נזכרה כלל שום קבלה; לא כן הוא בירושלמי; שם מתחיל הלל הוכחותיו ב ה י ק ש, ממנו הוא בא לקו״ח ולבסוף הוא מסיים בגזרה שוה, ורק כאשר לא הצליחו כל הנסיונות האלה להוכיח את אמתת הנחתו הוא

מ״א ז״ל קו״ה, מה אם תמיד, שאין מחייבין על עשייתו כרת, דוחה את השבת, פסח, שחייבין על עשייתו כרת, אינו דין שידחה את השבת. אגב הנני מעיר, כי עם התואר קו״ח נקשרה פה בפעם הראשונה המלה ״דין״ במובן הקשי, והיינו בצורת שאלה. הלל סבר, אם **א** שאין חייבין כרת כשעברו עליו, כחו יפה לדחות את השבת, איך לא יהיה מן הדין, כי **ב** שחייבין עליו כרת ידחה את השבת; הוא מיסד איפא את הדין על היחס שבין קרבן התמיד **א** אל ק־בן הפסח, **ב**. היחס הזה שבין **א** וב **ב** נחשב עד היום ליחס שבין הדבר הקל אל הדבר החמור; אבל הנני מרשה לי לפי עניות דעתי לשאול, אם באמת עמד הלל במחשבתו העיונית המפשטת על מדרגה שפלה כזו, שלא ידע גם את מושגי הכלל והפרט? ואם ילחשך אדם לענות על זאת בחיוב, אני נאלץ בעל כרחי להגיד, כי מחסר דעת יעשה כזאת; כי אחת משבע המדות הלא היא מדת ״כלל ופרט״. כלל ופ״ט היא אמנם מדה של דרישה לתוא״י דברים כלליים ופרטיים שנאמרו בתורה זה אצל זה; אולם המדה הזאת בעצמה תוכיח לנו בברור כי החכמים שישבו בלשכת הגזית שמו לבם להחזיק אמתת משפטים כוללים או במלים אחרות, כי חשבו באפן מדעי. היוכל איש החושב באפן מדעי להחזיק אמתתה הכוללת של תולדת הדין בדרך אח״ת מאשר יעשה זאת ע״י היחס שבין הכלל אל הפרט או בין הפרט אל הכלל? יכול הייתי אמנם להעיר כי מימות אריסטו עד הלל עברו עשרה דורות שלמים, וכי כמעט מן הנמנע הוא שלא נתגלגל אף שמץ מתורת ההגיון של א״יסטו לא״ץ ישראל, אבל הנני מותר על ההערה הזאת מפני הטעם הפשוט, שאני חושב כי בעלי הסנהדרין שבלשכת הגזית נתעלו עוד ימים רבים לפני הלל, מבלי שום השפעה מן החוץ, בכח עצמם למדרגת העיון המפשט. וע״כ אני שונה את שאלתי: היתכן כי אנשים שרצו להחזיק אמתתן של הלכות הדת יכלו ליסד את הקו״ה על יחס אחר זולתי היחס שבין הפרט אל הכלל? ויען כי על השאלה אי אפשר בשום אפן לענות אלא בחיוב, הנני מחליט כי כל מבארי המדות שהיו עד כה חשבו בטעות שהקו״ה הוא דין מן הקל על

קורא: יבא עלי כך שמעתי משמעיה ואבטליון. ההיקש של הלל איננו אלא השואה גרידא! על ההקש האמיתי באמת, ר״ל שהדברים שיקשו זה לזה נכתבו באותו קרא, אין להשיב; לכל הפחות זה שיטת הבבלי, עיי׳ ב״ק דס״ג ע״ב ופרש״י. הפירכא על הקו״ח. בירושלמי היא בזה״ל: לא אם אמרת בתמיד, שהוא קדשי קדשים, תאמר בפסח, שהוא קדשים קלים, ובבבלי ז״ל: מה לתמיד שכן תדיר וכליל. ומה שנוגע אל שנוי הנוסחא בנידון הג״ש, עלי להטעים ביחוד, כי לפי הירושלמי בני בתירא אמרוהו להאי כללא: אין אדם דן ג״ש לעצמו, בעוד שהבבלי, שבו מופרכת הג״ש ישים אותה בפי הלל. עיי׳ בספרי הגזרה השוה דף ח׳ כ״ה, מ״א ע״ד.

החמיר; כי באמת איני אלא דין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההקף. ובזה מבואר היטב השם קל וחומר; ע״ז נבין היטב מדוע לא כנוהו החכמים שהשתמשו בראשונה בדין לדרישת התורה בשם קַל וְחָמִיר, כמו שהיה צריך להקרא לפי שמוש הלשון העממי, כי אם כנוהו בשם מרכב, שיכלו מצד אחד לשים לב אל התואר העממי, מבלי שיבגדו מצד השני בהבנתם המדעית. לפי המסופר בתלמוד[1]) דרושות היו לבעלי הסנהדרין מעלות ומדות רבות ושונות, עד שעמדו בבחירה על מדרגת השכלה, שעל פיה נחלו כבוד חכמים לא רק בעיני בני עמם אלא גם בעיני עמים אחרים. הם לא היו, וזאת אנו מודים בפה מלא, פלוסופים במובן חכמי יון; לעומת זאת היו חוקרים בעלי עיון עמוק במובן העברי. עוד היום מראים לנו כזאת בדברים קלי־הערך כבגדולים וביניהם נחשב גם את השם שקראו לקו״ח. המה שמו אל לב בעוד מועד, כי „חומר״, אחת היא אם נגזר מן חמור, היינו משא החמור או מן „חמר״, היינו סתם משא, הוראתו בכה״ק כל דבר רב־בכמות, נצבר ונקבץ לחמרים, וכמו כן „קול״, כמוכח ממקומות רבים[2]), יורה על דבר הקטן בכמותו: וע״כ קראו לפרט ביחס אל הקפו במה שההקף הזה יכיל את מעט־הכמות, „קול״, ואת הכלל ביחס אל הקפו, במה שההקף הזה יכיל את רב־הכמות, כנו בשם „חומר״, ולפי זה היחס שבין הפרט אל הכלל נקרא „קול וחומר״. שני דברים נמצאים איפא ביחס „קול וחומר״, אם הקפו של האחד נסגר בתוך הקפו של משנהו. ולענין דרישת התורה נאמר, אם חקי התורה השוררים באחד נופלים תחת גדר הקפו של השני. אישי המין המה בעת ועונה אחת גם אישי הסוג, אחרי שאישי כל המינים ביחד הם המה הסוג. הסוג והמין גם שניהם אינם נמצאים אלא באישיהם. הקפו של הסוג כולל איפא בתוכו את הקפם של המינים המיוחדים: מה שמונח בהקפו של המין מינה בזה עצמו גם בהקפו של הסוג. במובן הזה הקו״ח הוא הקש מופתי כמשפט. אם דן הלל לפני בני בתירא מן קרבן התמיד על קרבן הפסח ומטעים בדיוק, שהראשון איננו מחייב כרת, רצה בזה רק לסמן את היסוד שעליו נוסד היחס של הקו״ח. תחת לבאר באריכות וברחבה, שהקף המקרים, שבהם יפה כח התמיד לדחות אסורין אחרים, הנהו קטן מהקפן של אסורין שהפסח דוחה אותם; תחת להגיד כי ההקף הראשון הקטן נסגר בתוך השני הגדול מסתפק הלל, במה שהוא נותן טעם לדבר, מפני

[1]) עי׳ סנהדרין דף י״ז, ע״א ומנחות דף פ״ה, ע״א. דברים הנמסרים מפי ר׳ יוחנן ראויין ביחוד לתשומת לב, יען כי המקורות ההיסטוריים ששאב מהם יש לחשוב לאמתיים.

[2]) עי׳ בראשית ח׳, ח׳; י״א, שמות י״ח, כב; ו׳ ה׳; מ״א י״ב, ד׳, ט, י״; ישעיה י״ט, א׳, ל, ט״ז. ועי׳ ירו׳ יומא פ״א ה״ה תמה אני אם יאריך אותו האיש ימים בעולם, אמרו לא באו ימים קלין עד שמת.

מה קטן יפוי כחו של התמיד מזה של הפסח. דחיית השבת נכנסת אל חוג חשיבותי, אל הקפו של תמיד. ובהיות החקף הזה נכלל בהקפו של פסח, מובן מאליו הוא, שדחיית השבת נחשבת גם כן על החקים הנהוגים אצל הפסח. קול וחומר הנם לפי האמור בזה תואי׳ים לפ״ט ולכלל ביחס אל ההקף, כשם שהתואי׳ים כלל ופ״ט מתאי׳ים את הכלל ואת הפ״ט בנוגע אל תכנם. ובזה נפתרה פעם אחת השאלה הנכבדה שעסקו בה החכמים המבאי׳ים בכל הדו״ות, ושלא הצליח אף ביד אחד מהם לפתי׳ה באפן שתני׳ח דעתנו ממנה, השאלה, מדוע נקרא הדין רק „קול וחומר״ ולא גם „חומר וקול״ כאחד; שתי צורות של דין אינן כלל במציאות; טעות גדולה היתה בזאת שהשבי׳, כי דנים אנחנו פעם מן הקל על החומר ופעם מן החומר על הקל, יען כי דנים אנחנו תמיד מן הקול על החומר, מן הפ״ט על הכלל ביחס אל ההקף. הקו״ח הוא, כמו שהוכחתי לפי דעתי בברור הוא הקש מופתי כמשפט; ולמען שתתפשט ההכרה הזאת יותר ויותר ותמצא מסלות בלב כל העם מקצ״ו, נחוץ הוא לשר״ש אח״י הקריאה המשיבשת והמַטְעָה קַל וָחוֹמֶר ולהשיב להקו״ח את שמו שקראו לו הסהנדרין שבלשכת הגזית, את השם שבו תתראה מהותו כבאספקלריא מאירה: ק ו ֹל וָ ח ו ֹ מֶ ר.

בנוגע אל התכן, כאשר יודה כל איש, אין בין הקו״ח ובין ההקש המופתי של אריסטו אף הבדל כל שהוא. לעומת זאת בנוגע אל הצורה יגדל מאד ההבדל ביניהם ובשנוי הצורה הזה מתגלה לנו התכונה המיוחדת למחשבה העיונית בישראל. אבל על שנוי הצורה המבדיל בין הקו״ח ובין ההקש המופתי של אריסטו נפיין אור בחלק השלישי מספרנו; פה עלינו לצמצם את הקירתנו על ההבדל שבין הקו״ח ובין הדין העממי ביחס אל צורותיהם השונות. להקו״ח יש, וזה ראוי לשום אליו לב ביותר, כאשר אוכיח להלן, צורה הנחית; ההקדמה הראשונה מתחלת במלים: „ומה אם״, וזה איננו בשום אפן, מפני שדינים אחדים בכה״ק מתחילים במלה „הן״ שהוראתה לפעמים תנאית; יען כי בקו״ח נמצא עוד יסוד חדש, הדו״ש שנזהר בו [1]). לפני המלים האלה „ומה אם״ נמצא בצורותיו היות״ עתיקות של הקו״ח הסגנון התמידי „הרי דברים קו״ח״; בתחלה מראים איפא על היחס, שא וב מתיחסים זה אל זה, אח״כ יתבאר היחס הזה בהקדמה הראשונה ובאחרונה יוציאו במאמר השני את התולדה ע״י „דין הוא״ בלשון החלטה וע״י „אינו דין״ בלשון שאלה. אין אנו יכולים ורשאים להעלים עין, כי יחד עם התואר המלאכתי קל וחומר לכל

---

[1]) יסוד הטעמת היחס. יכולים לשער כודאי גמור, שרק בזמן מאוחר הכירו את הקשר הזה בין הקו״ח ובין הריגים בכה״ק המתחילים במלה „הן״.

פעולת הדין החלו להשתמש גם במלת דין כתואר למאמר התולדה. הוראת המלה „דון" הוא לשון חרצת משפט; לרוח הלשון העברית הוראה אחת להמושגים הוציא־דין וחרוץ־משפט, יען כי משפט איננו מורה רק על זה שהענין המיוחד שאנו עסוקים בו הנהו אחד הענינים הנכנסים אל חוג הקפו של איזה חוק מחוקות התורה. פעולת השופט החורץ משפט היא, להכניס המין המיוחד אשר לפניו אל הסוג הקרוב לו. וכזאת אנו עושים בכל משפט, כי מכניסים אנו את הנושא בתור פרט אל תוך הנשוא שהוא כללו הנחשב להיותר קרוב אליו. אולם אצל הדין אין ההכנסה הזו אל הכלל אלא אמצעית. שני המאמרים: ראובן הוא אדם; ראובן היא בן תמותה, שונים המה בהוראתם מזו של המאמר המרכב: ראובן הוא אדם וא"כ הוא בן תמותה; כי בזה האחרון אני מכניס את ראובן אל תוך ההקף „אדם" ועמו יחד אל תוך ההקף „בן תמותה". כמו כן יֵאָמר בשני המאמרים: שבת נדחה מפני התמיד; שבת נדחה מפני הפסח, דבר שונה לגמרי מאשר יאמר במאמר המרכב: אם נדחה שבת מפני התמיד, דין הוא שתדחה מפני הפסח. המלה „דין" בעברית מתאמת עם המלה folglich באשכנזית והמלה ergo ברומית. שני התוארים „קל והומר" ו„דין", הראשון לכל פעולת הדין והשני לתולדת הדין, תלויים זה בזה מבלי שיוכלו להתפרד; אך במשך הדורות היה מצד אחד „קו"ח" לתוארה של התולדה, ומצד שני „דין" לתואר לפעולת הדין. את הערך הגדול שהיה למדת הקו"ח בדיאלקטיקה והמדה הגדולה שנתרחב בה, יכולים להכיר בהגדרתו בעלת התוארים השונים. מוצאים אנו בספרות התנאים דהיינו במשנה, תוספתא, מכילתא, ספרא, ספרי ובריתות דירושלמי ובבלי בערך תת"ק דיני קו"ה, שבהם יש מספר הגון בלי שום סגנון של פתיחה, זולתי במלים המתחילות „ומה אם", „מה אם" או „מה". הפתיחה העתיקה היתה: „והרי הדברים קו"ח" ועליה נוספה אח"כ הפתיחה בדרך שאלה: „והלא הדברים קו"ח". על צורת המאמר התולדי, אם תהי' בהחלטה או בשאלה לא היתה לסגנון הפתיחה שום השפעה; כי מוצאים אנו בקו"ח הנפתח בסגנון של החלטה תולדה בלשון שאלה וכמו כן בקו"ח הנפתח בסגנון של שאלה תולדה בלשון החלטה. במשנה לא נשתמרו לא הסגנון של החלטה: והרי הדברים קו"ה. ולא זה של שאלה: והלא הדברים קו"ח; לעומת זאת אנו מוצאים אותם לפעמים יותר קרובות במקורות אחרים מזמן התנאים [1]), במשנה נמצא: „קו"ח הדברים" ביבמות פ"ח, מ"ג; בחולין

[1]) עי' תוספתא ברכות פ"ד, י"ד—ט"ו; פאה פ"ג, ח'; תרומה פ"ו, ד'; שבת כ"ה, ט"ז (פתיחה בלשון שאלה והתולדה בלשון החלטה); סוטה פ"ד, ז'; קדושין פ"ה, ט"ו; ב"ק פ"ז, ו'; סנהדרין פ"ד, ח'; אהלות פט"ו, י'; מכילתא בא, פתיחה פ"ד, פ"ט (פתיחה בלשון שאלה ותולדה בלשון החלטה), פרק י"א, י"ג, י"ד; בשלח פתיחה

פ״ב, מ״ז; במכשירין פ״ג, מ״ח ולשון „ורואין אנו שהדברים קו״ח״ בכריתות פ״ג מ״ז עד מ״י [1]); לשון ההחלטה „מקו״ח״ בברכות פ״ט, מ״ה [2]); לשון השאלה „והלא קו״ח״ בעדיות פ״ו, מ״ב; לשון ההחלטה „ודין הוא״ בנגעים פ״י, מ״ב ומ״ט בשניהן התולדה היא בלשון שאלה; לשון השאלה „והלא דין הוא״ בפסחים פ״ו מ״ב. שתי אלה הפתיחות מקומן עפ״י הרוב בספרא [3]), ונפלא הוא, כי רבי הפתיחות בדרך שאלה [4]) מאשר בלשון החלטה [5]). הלשון „והדין

(ג׳ פעמים), פרק א׳, י״א (ג״פ); משפטים פרק י״ב, י״ח (ג״פ), פרק כ׳; כי תשא פרק א׳; ספרא נדבה פרשה א׳, ט׳; פרשה ב׳, ד׳; צו פרק ט״ז, י׳; מלואים פרק א׳, ל׳ (ג״פ); ספרי במדבר פי׳ י״א, ט״ו (ב״פ), ט״ז, י״ח, ל׳, מ״ב (ב״פ), ע״ח (ג״פ), צ״ב, ק״ג, ק״ד, ק״ה, ק״ז, קט״ו (ב״פ), קכ״ט, קל״ד, קל״ז, קנ״ג, קנ״ח (ג״פ); דברים פי׳ כ״ז, ל״א, ל״ב, ל״ז (ד״פ), ל״ח (ב״פ), מ״ז, נ״ב, פ״ו, קנ״ח, רכ״ח, רמ״ד, רנ״ב, רע״ה, רפ״ג, רפ״ו, רצ״ה, ש״ו, ש״ח, של״ה, שנ״ג.

[1]) עי׳ ספרא חובה פרק א׳, ח – י׳.

[2]) עי׳ תוספתא כלאים פ״ה, ו׳; מעשר פ״ב, ב׳; יבמות פ״ז, ב׳; גטין פ״ב, ה׳; שבועות פ״ג, ה׳; פ״ה, ד׳; כלים ב״ק פ״ו, ג׳; אהילות פ״ג ז׳ (עי׳ במהדורות הישנות); מקואות פ״ג, י״ג; מכשירין פ״ב, י״א; טבול יום פ״א, ח׳; מכילתא בא פ׳ ד׳, ז׳, ט״ז; ספרא נדבה פרשה ג׳, ו׳; חובה פרק י״א, ג׳; מלואים פרק ד׳, ה׳; פרשה ו׳, ט׳; פרק קדושים י׳, ח׳, י׳; אמור פרק י״ב, י״ג; בחוקותי פרק י״ב, י״ג; ספרי במדבר פיסקא א׳, י״א (ב״פ), י״ט, כ״ט, קכ״ג; דברים פיסקא ע״ב, ע״ג, ע״ד, קמ״ה, ר״ג. הלשון „אמרת קו״ח״ נמצאת במכילתא בא פ״ג; משפטים ג׳, י׳, ט״ז, כ׳; בספרי במדבר פי׳ קי״ח (ב״פ), קכ״א, קכ״ז, ק״ל, קל״ד, קנ״ג; דברים פי׳ ל״ה.

[3]) עי׳ בספרי חובה פרשה י׳. ה׳.

[4]) עי׳ נדבה פרשה ב׳, ז׳, ט׳, י׳; פרק ג׳, ח׳; פרשה ו׳, א׳, ח׳, ג׳; פרשה ז׳, א׳. פרק ט׳, א׳. ד׳; פרשה ח׳, א׳; פרשה ט׳, א׳; פרשה ו׳, ד׳. פרק י״ג, א. פרק ט״ו, ג׳. ה׳. פרק ט״ז, ח׳. פרק י״ז, ב׳. ד׳. י״א. פרק י״ח. ב׳; חובה פרשה א׳, א׳. פרשה ב׳, א. ד. פרק ב׳, א׳. ו׳. פרשה ג׳, א׳, ד׳; פרשה ה׳ ז׳. פרשה ו׳ ו׳; פרשה י״ב, ה׳; פרשה י״ג, ח. ט. צו פרשה ג׳, ד׳, פרק ו׳, ב׳; פרשה ה׳, א׳; פרשה י׳, א׳; פרשה י״א, ו׳. מלואים שמיני פרשה ד׳, ז׳ (ג״פ); פרשה ה׳, ב׳. פרשה ט׳, ו׳; פרשה י׳, ד׳. תזריע פרשה א׳, ח׳. פרק ג׳, ג׳. נגעים פרשה א׳, ו׳ ב׳. פרק ג׳, ב׳, פרק א׳ ה״א מצורע פרק א׳ ה״ב פרשה ב׳ ה״ב וה״ג זבים פרשה א׳ ה״ד; פרק א׳ ה״א ה״ה וה״ו פרק ב׳ ה״ט וי׳; פרשה ב׳ ה״א וג׳ פרשה ג׳ ה״ד; פרק ה ה״א וח׳ פרשה ד׳ ה״ה, פרק ח׳ ה״י אחרי פרק א׳ ה״א; פ״ט ה״א; אמור פרק ב׳ ה״ה; פרק ג׳ ה״א פרק ה׳ ה״ו פרשה ה׳ ה״ז פרק ו׳ ה״א פרשה ח׳ ה״א וח׳ (ב״פ) פרק י״א ה״ב, בהר פ״ג ה״ו, בחקתי פרק ט׳ ה״ג וט״ו, כפרי דברים פי׳ ע״ו.

[5]) תוספתא חגיגה פ״ג ה״ח ספרא נדבה פרק ד׳ ה״ב, פרשה ד׳ ה״ב, פרשה ט׳ ה״א פרשה י״ג ה״ה פרק י״ב ה״א, פרק י״ט ה״ד. חובה פרשה ב׳ ה״ו פרק י׳ ה״ת פרשה ה׳ ה״ב; פרק י״ח; צו פרשה ג׳ ה״א; פרק ט״ו ה״ד, פרשה י״א ה״ו, פרק י״ב ה״ו, מילואים

גותן" מצאתי רק פעם אחת בספ״א דאמר פ״ק י״ז, ה״ו היא נמצאת, אם לא במקומות הרבה, בתוספתא, במכילתא ובספרי [1]. לשון „שהיה בדין", המשמשת במקום שנדחה איזה קו״ח, שהיה יכול להיות נדון, ע״י מקרא מן התורה. נמצאה במשנה סוטה פ״ו, מ״ג; שבועות פ״ג, מ״ו; חולין פ״י, מ״א; מנחות פ״ח, מ״ה; בכורות פ״ט, מ״א; תמורה פ״ו, מ״ד [2]; לעומת זאת לא נמצאה במשנה שום אחת מהלשונות „למה נאמר יש לי בדין", „עד שלא יאמר יש לי בדין", „יש לי בדין" [3]) המשתמשות בכל מקום שרוצים להוכיח כי איזה מקרא מיותר הוא [4]. המספר היותר גדול של קו״ח נמצא בספ״א שיצא מבית מדרשו של ר' עקיבא; וזה הוא פשוט מאד. בספרי ע״ד „הגזרה השוה" הוכחתי בראיות ברורות, איך השתמשו בכלל „רבוי" במלחמה נגד הג״ש; והנה הקו״ח הוא האמצעי היותר מוכשר להפוך איזו דבר שנזכר בפירוש בתורה, אם אך יכולים לדון עליו, לרבוי; אשר על כן רב מאד מספר המקומות שהשתמשו בקו״ח בבית מדרשו של ר״ע. על כל דין ודין התוכחו החכמים בעלי הדעות השונות; כי מעולם לא נמנעו מלנסות למפרך על איזה קו״ח שלא נראה להם חזק כל צרכו, ולא בנקל ראה אחד המתוכחים את עצמו כמנוצח [5]). הוכוחים שנתעוררו על הקו״ח, תופסים מקום גדול בתלמוד שלפני חתימת המשנה; אולם על הקו״ח בתור מדה לדריישת התורה לא היה עד

שמיני פרשה א' ה״ב, פרק ג' ה״א, פרק ד' הי״א, פרשה ד' ה״א, פרשה ב' ה״א וט', פרק ב' הי״א, פרק י' ה״ב, נגעים פרק ב' ה״ד; אמור, פרק א' ה״ט, פרק ב' ה״ב, פרשה ד' ה״ו פרק ד' ה״א, פרק י״ד ה״ט; בחקתי פרק י״ב הי״ב; ספרי במדבר פי' ל״א ל״ב קכ״ד, ספרי דברים פי' ק״א ק״ז קכ״ד קס״ו.

[1]) תוספתא זבחים פ״ח, תמורה פ״ד; מכילתא פ' בא פ״ט, י״ח. פ' בשלח פי״א; משפטים פ״ב וג' (ב' פעמים), ד', כ'; ויקהל פרק א' (ב״פ). ספרי במדבר פיס' ד', ב״ח, ל״א, ס״ח, קכ״ד, קמ״ה.

[2]) עי' מכילתא בא, פ״ט, ט״ו. בשלח י״א (ב״פ). משפטים ג' (ג״פ). ספרא חובה פרשה ט', ז'. ספרי במדבר פיס' ז, י״ב, כ״ב, כ״ג, כ״ד, כ״ח, ל״א, ס״ב, ק״ז (ד״פ) ק״י (ב״פ), קי״א (ב״פ), קי״ב, קי״ח, קנ״ג. דברים פיסקא קי״ב, קפ״ח, רס״ח.

[3]) עי' מכילתא משפטים ז' (ב״פ), י' (ב״פ) י״ב, י״ד. ספרא קדושים פרק י', י״ב. ספרי במדבר פי' כ״ג, קכ״ג, קכ״ד, קכ״ה, קכ״ו, ק״ס.

[4]) ע״ד „שיכול" הנמצא לפעמים בספרא עיין חולין דף כ״ב, ע״א תוספות בד״ה שיכול והלא דין הוא.

[5]) הכלל דאין אדם דן קו״ח מעצמו (ירושלמי פסחים פ״ו, ה״א ובמקומות אחרים), נוסד על ההנחה, כי ישיבו עליו, ואם לא יהיה מקום להפירכא אז תסתר תומ״י, אין זה דמיון ריק, אם המליצו בעלי האגדה על הקו״ח ותשובותיו את דברי הכתוב ואילים בני בשן ועתודים. עי' ספרי דברים פיסקא שי״ז.

הדור השני של התנאים. במשך מאות שנים כל וכוח וכל מחלקת בדעות. המחלקת הזו נולדה בחציה הראשון של המאה השנית ולרגליה באה תקופה חדשה בהתפתחות הקו״ח.

---

4. הקו״ח המצומצם.

יש אשר לפעמים לא יספיק לנו לגלות איזו שגיאה. אלא גם מחויבים אנחנו להראות על המקור שממנו יצאה השגיאה. החובה הזאת אנו מרגישים ביתר שאת וביתר עוז, בהיות השגיאה עתיקה לימים שנשרשה עמוק בלבנו. כי שבושים ושגיאות המה כחלאים ופרצות אשר אם נחפוץ לרפאם, עלינו להתחקות על שרשיהם. התגלות השגיאה לא תועיל הרבה, אם לא יצלה בידינו להרסה עד היסוד, וזאת תכבד ממנו לפעמים הרבה יותר מהכרת השגיאה. נחוץ לגלות את שרשיה של השגיאה, כדי להרחיקה, נחוץ לעקור את שרשיה ולעדור במעדר את האדמה אשר שורשה בה; ורק אז נהיה בטוחים, כי נעקרה השגיאה מן השורש. הנה הרהבתי בנפשי עוז, להחזיק את הדעה השוררת עד היום הזה ע״ד הקו״ח למשובשת; ע״י התולדה וההתפתחות מתקופה לתקופה והשתנות הדין העממי לקו״ח הוכחתי, כי אי אפשר הוא שיהיה הקו״ח היחס שבין הקל לחמור, אלא היחס שבין הפרט והכלל ביחס אל ההקף. אבל לא די בזה לבד; יש פה לפנינו שגיאה נושנה בת אלפים שנה בערך, וכל החושב כי שגיאה כזאת, שנתקדשה מפני שהחזיקו בה מאות של חכמים ואנשי מדע היותר גדולים, יכולה להעקר על נקלה, איננו יודע לא את טבע האדם בכלל ולא את אפיו המיוחד של עם ישראל בפרט. השגיאה שאני מדבר עליה לא נולדה על ברכי המבארים או האמוראים, אלא בזמן התנאים האחרונים או אותם שהיו בתקופת המעבר, אם לא נאמר להחזיק את הבריתא, שאנו לומדים מתוכה את הכלל „דיו״ מן המקרא, להשודה. והנה, כי במובן ידוע הנה חשודה, וכי לא מפי ר׳ ישמעאל יצאה, זה ברור הוא, כאשר עוד אוכיח להלן; אולם אם נוכל להכחיש את תכונתה שנאמרה ברוח התנאים ובזמנם, על זאת לא אחרוץ משפט, אחרי שסוף סוף אחת היא לנו, אם נולדה השגיאה על ברכי התנאים האחרונים או האמוראים, כי לא יתכן שיהיה בדין יותר ממה שיש בהקדמותיו, זה הוא ברור כשמש בעיני כל איש בעל עיון הגיוני, עד כי למותר יחשב בעיניו, להוציא את הכלל „דיו״ מן המקרא, כמו שלמותר הוא להוכיח מן התורה ששתי פעמים שתים הן ארבע. כל מי שמחזיק את הקו״ח לדין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההקף, הוא לא יטעה, אם לא יוליכהו איזה דבר שולל,

להעלות על דעתו בשום אפן, כי ג, שא הוא נשואו, מתרבה בב בערכו, ולפי זה לא נצטרך ג״כ להזכירו, כי יצמצם את הדרגתו הערכית. לפי ההשקפה הנכונה על מהות הקו״ח אין איפא לכלל דיו שום הוראה אחרת מן האזהרה, לבל יטענו שום דבר מן המטרה לעשות גם ב לנשואו של אותו ג, שנשואו הוא א. אולם אם נאמר שהכלל דיו בא להרחיק איזו הדרגה אפשרית, אז נגיע לידי השקפה אחרת לגמרי בדבר הקו״ח; אז נאלץ להשוב את הקו״ח לדין מן הקל על החמור. והנה העובדא כי נתנו טעם לכלל דיו מן התורה, מוכיחה לנו, כי לא הכירו ולא הבינו את הוראתו הראשונה וכי ייחסו לו ערך שאי אפשר בשום אפן להיות לו, וע״כ הנני מחליט כי יחד עם למוד הכלל הזה מן התורה בא קץ להתפתחותו של הקו״ח. דרך חקירתי היא איפא סלולה לפני; בראשונה עלי להראות את ערכו הראשון של הכלל דיו עפ״י המקורים, אח״כ אפיץ אור על ההלכות שבהן לא השתמשו בו, ולבסוף אוכיח, איך ובאיזה אפן נתרחב הכלל הזה מבלי שום טעם נכון.

המחלקת היסודית הראשונה נגד הקו״ח בתור מדת־דרש, הפירכא הראשונה לא נגד ההקדמות [1]), אלא נגד התולדה, התשובה הראשונה על הדין כשהוא לעצמו נמצאת במשנה דנדה פ״ד, מ״ו: המקשה בתוך שמונים של נקבה, כל דמים שהיא רואה, טהורין עד שיצא הולד, ור׳ אליעזר מטמא, אמרו לו לר׳ אליעזר, ומה במקום [2]), שהחמיר בדם השופי היקל בדם הקושי, מקום שהיקל בדם השופי, אינו דין שיקל בדם הקושי, אמר להם, דיו לבא מן הדין להיות כנידון, ממה היקל עליה מטומאת זיבה, אבל טמאה טומאת נדה, ע״כ. להבנת תכנה של המחלקת הזו צריך שתוקדם ידיעת ג׳ ההלכות האלו: א. ההבדל שבין דם נדה לדם זיבה הוא שבדם נדה היא טמאה שבעת ימים ובדם זיבה אם ראתה יום אחד או שנים היא שומרת יום כנגד יום ואם ראתה שלשה ימים תשב ז׳ נקיים. ב. י״א יום שבין נדה לנדה הללים. ג. דם הבא מחמת קושי בימי זיבה טהור בימי נדה טמא, אולם דם השופי טמא גם בימי נדה. החכמים דמשנתנו חולקים על ר׳ אליעזר ואומרים כל דמים שראתה מחמת קושי בימי טוהר (ע״י ויקרא י״ב, ה—ח) טהורין ומיסדין

---

[1]) כל הפירכות שנשאלו נגד הלכות שיצאו מדין קו״ח מזמן הלל ובני בתירא עד זמנו של ר׳ אליעזר בן הורקנוס הנה כולן אמצעיות במה שהן מכוונות נגד ההקדמות או יותר נכון לקרותן בשם וכוחיות. כזאת נראה כבר בפירכותיהם של ב״ב נגד הגז״ש והקו״ח של הלל; הפירכא נגד הג״ש היא עיקרית מפני שמכוונת היא כלפי הדרך החדשה περὶ ῥυσῶν λεγόμενον והפירכא נגד הקו״ח הוא ויכוחי, כי היא מכחשת אמתתו של הערך ההקפי המונח.

[2]) זה הוא קו״ח של מקומות, כרת וכהלכה. עי׳ למעלה ז ף נ״ב.

הנחתם זו על קו״ח. הם דנים: כי דם קושי הוא טהור (ג), וזהי אחת מן הקולות הנכנסית אל תוך היקפה של לידה מחוין לימי הטוהר; והנה ההיקף הזה של קולות (א) ביחס אל טומאת דם השופי נסגר בתוך היקפן של קולות ההוגות לגבי לידה בימי הטוהר (ב); לפי זה גם דם קושי שראתה בימי טוהר טהור הוא. ר׳ אליעזר חולק על הדין הזה מטעם פשוט, מפני שבצורתו הכוללת הזאת חסר לו כל יסוד. אמת נכון הדבר, כי דם הקושי מחוין לימי הטוהר איננו טמא, אבל בד״א בימי זיבה, ובשום אפן לא בימי נדה; בהגבלה הזאת תוכל הקולא להיות חלה גם על לידה בתוך ימי הטוהר. אולם אם לא הבדילו החכמים בדם קושי של לידה בתוך ימי הטוהר בין ימי זיבה ובין ימי נדה, הנה הרבו כחו של ג בב מאשר הוא בא והתולדה היא עקובה להצאין, כי העובדא, שבימי טוהר בכלל אין הבדל בין נדה לזיבה, לא תחשב מאומה, אין לה שום שייכות להיקפה של התולדה, ואין אנו רשאין להלק ולהבדיל בגבולה בין ימים לימים. דעת החכמים הוא לפי זה, אחרי שג יתרחב בתכנו לגבי ב רק במה שאין הבדל בין נדה לזיבה בב, אי אפשר להשיב על הרחבה זו הבאה מאליה מאומה. אולם ר׳ אליעזר מזכירם שג נכנס אל היקפו של ב רק בה במדה שהוא מונח בהיקפו של א, ולפי זה הנהו חל בב רק במדה שהיא חל בא, היינו בימי זיבה. אצל הקו״ח הזה בא בפעם הראשונה הכלל „דיו׳; המאמר דיו לבא מן הדין להיות כנדון איננו בא אלא להגביל הרחבת תכנו של ג הבאה מאליה ע״י ההבדל שבין א וב, ובשום אפן אינו מגביל איזו הרחבה של ג היוצאת מן היחס הערכי שבין א וב. זאת צריכים אנו להחזיק בידינו. גם החכמים גם ר׳ אליעזר מחזיקים את הקו״ח לדין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההקף; ואין ביניהם אלא השאלה, אם יתכן להשוות את ג בב בתכנו לשאר הפרטים שבב, או לא. והנה במשנה הזאת לא באה כל מחלוקת התנאים; בשלמית נמצא את הוכוח הזה בברייתא דספרא (תזריע פ״ב ה״ד) המובאת בנדה דף ל״ח, ע״ב וז״ל: ת״ש ב לרבות את המקשה בתוך שמונים של נקבה. שכל (דמיה) [דמים] שהיא רואה טהורים, עד שיצא הולד, ור׳ אליעזר מטמא. א״ל לר׳ אליעזר, מה [אם] במקום שהחמיר בשופי שלפני הולד, היקל בשופי שלאחר הולד, מקום שהיקל בקושי שלפני הולד, אינו דין שניקל בקושי שלאחר הולד, א״ל. דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ממה היקל עליה, מטומאת זיבה, אבל מטמאה היא טומאת נדה, אמרו לו, הרי אנו משיבים אותך (לשון אחרת) [בלשון אחרת], ומה [אם] במקום שהחמיר בשופי שלפני הולד, היקל בקושי שעמו [1],

---

[1]) בספרא גרס „בקושי מבשופי" תחת „בקושי שעמו".

מקום שהיקל בשופי שלאחר הולד, אינו דין שניקל בקושי שעמו. אמר להם אפילו אתם משיבים [איתי] כל היום כולו, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ממה היקל עליה, מטומאת זיבה, אבל מטמאה טומאת נדה, ע"כ [1]). נניח לע"ע את ההלת הבריתא, ואת דרשת המלה המופנה „תשב" ונראה, איזה הבדל יש בין שני הקו"ח. בראשון הקולות שבדם השופי הן הפרט (**א**) והקולות שבדם הקושי הן הכלל (**ב**). דם של לידה בתוך ימי הטוהר אינו טמא; הקולא הזאת (ג) מונחת בהיקפו של **א**, ולפי זה גם בהיקפו של **ב**, או בדברים מפרשים, גם דם הבא מחמת קושי בימי טוהר אינו מטמא. נגד התולדה הזאת משיב ר' אליעזר, מפני שהוא סותרת לגמרי את ההבדל ב**ב** לימי הטוהר, הבדל שצריך להעשות באותו **ב** עצמי בכל שאר הימים בין זיבה לנדה. החכמים אומרים: ג הנהו ב**א**, **א** הנהו ב**ב**, ולפי זה מונה ג גם ב**ב**. נגד זה מוכיח ר' אליעזר בצדק, כי **א** איננו נסגר בכל היקפו של **ב** אלא בחלק ממנו, היינו ב**ב**א' (**ב**א' = ימי זיבה), לפי זה יהיה הדין: ג הנהו ב**א**, **א** הנהו ב**ב**א'; וע"כ ג הנהו ב**ב**א'. לעשות את **ב** כולו לנשואו של ג, זה הוא עקבה שצריך להשיב עליה בדיו אסוף דינא. והנה סוברים החכמים, שעיקר הוא כי יהיה **א** נסגר בכל היקפו של **ב**, והם משנים את הקו"ח באפן אשר נקראהו לע"ע בשם „שנוי" [2]); הם דנים בחציה השני של הבריתא כמו שבמשנה מדיני לידה שלא בימי טוהר על דיני לידה בתוך ימי טוהר, רק עם ההבדל הזה, שבבריתא הוא קו"ח של נושאים ולא קו"ח של מקומות, כמו שהוא במשנה. **א** המה הדינים הנוהגים בלידה שלא בימי טוהר; **ב** הם דיני לידה בתוך ימי טוהר; ג הוא דם קושי שאיננו טמא; ג הוא ב**א**, **א** הוא ב**ב** ובכן ג הוא ב**ב**, או בדברים מפורשים, דם קושי איננו טמא גם אצל לידה בתוך ימי הטוהר. אבל גם על הדין הזה משיב ר' אליעזר, יען שגם בהיות **א** נסגר בכל היקפו של **ב**, אין בכל זאת לשכוח, שלא כל ה**א**, אלא מקצתו הוא שהנו נכנס אל תוך היקפו, רק במה שנוגע לדינים של ימי זיבה; גם פה עלינו לשום **א**א' במקום **א** ואח"כ נוכל לדון: ג הוא ב**א**א', **א**א' הוא ב**ב**א', וע"כ ג הוא ב**ב**א', או בדברים מפורשים: דם קושי בימי זיבה איננו טמא גם בלידה שבתוך ימי טוהר, לפי זה ערכו של ג הוא מוגבל גם לגבי **א**; זאת נתעלמה מעיני החכמים, וע"כ משיבם ר' אליעזר, כמו שיאמרו המבארים בדיו א"יש דינא.

---

[1]) בספרא מסיים בזה"ל: מה קושי הראשון טמאה נדה אף קושי האחרון טמאה נדה, על דמי הטהרה אעפ"י שרואה; בכ"י שבואטיקן מספר ס"א דף קכ"ד ע"א גרס אעפ"י שאינה רואה.

[2]) ועי' להלן חלק ג' פרק ג': ההיפוך.

יודעים אנו כבר שהכלל דיו איננו בא אלא לקבוע מקומו של כ בב בהלכה; אולם צריכים אנו לעסוק בבריתא זו, מפני שהיא מועילה לפירוש המשנה בזה שאנו לומדים מתוכה, שהחכמים לא על יסוד הקו״ח נמנעו מלהבדיל בין ימי זיבה לימי נדה, אלא על יסוד המלה „תשב" [1]). אעפ״י שגם הבריתא מתחלת במדרש ההלכה, עלינו להניח, כי הוכוח ע״ד הקו״ח היה לפני הדרוש מן הרבוי, כי החכמים אמנם ראו את עצמם מנוצחים ביחס אל הקו״ח אלא שחשבו שהגבלה תדחה ע״י המלה „תשב" המיוחדה. השאלה למה לא יודה ר׳ אליעזר בקו״ח עצמו ואינו עושה שום הבדל בין ימי נדה לימי זיבה, נשאלה כמובן בגמרא בזה״ל: אימא בימי נדה נדה בימי זיבה טהורה, ותירץ לה: א״ק תשב ישיבה אחת לכולן; אולם קשה להבין, מדוע תהיה ההרחבה הנקשרת עם „תשב" אליבא דחכמים לקולא ואליבא דר׳ אליעזר להומרא. לפי זה אין דרך אחרת אלא להחזיק בדעת התוספות בד״ה אימא, כי ר׳ אליעזר חולק על החכמים רק בנוגע לימי נדה בלבד, והוא מחזיק איפא בהבדל גם עתה; לדעה הזאת נמצא סמך לא מעט גם בסגנון המשנה גם בזה של הבריתא, כי בשתיהן נאמר „ור״א מטמא" ולא כפי שדרוש היה לפי בנין המאמר: ר״א אומר טמאין [2]). מסדר המשנה קבע איפא להלכה את דברי החכמים: המקשה בתוך שמונים של נקבה כל דמים שהיא רואה טהורים וכו׳, אך בשום אופן לא מה שהוציאו מדין קו״ח; נהפוך היא, מדברי הבריתא של ספרא נראה ברור, שהחכמים, בדרשם רבוי כדי לתת טעם להנהתם, השבו את עצמם למנוצחים אחרי שנוכחו לדעת כי צדק מאד ר״א במה שדרש מהם להגביל הרחבת תכנו של כ גם בב גם בא (סוף דינא וריש דינא). ומהזה נעים היא לראות כי לא פרצה מלחמה בדבר ההגבלה, ולא ארכה המחלקת עליה; החכמים שמהרו להודות מוכיחים לנו באופן היותר ברור את יושר שכלם ועומק עיונם ההגיוני של התנאים. אולם גם פה נראה, כי במה שהודו הרבים עוד לא הדלה ההתנגדות לגמרי. אמנם בצדק נחשב ר׳ אליעזר לאחד מתלמידי ב״ש, אבל זה לא יכריחנו להניח, שהחכמים שחלק עליהם היו רק מתלמידי בית הלל, וב״ש שלא היה

---

[1]) באיזה אפן נחשבה המלה תשב למופנה, לא נקל להכיר, המלה הזאת נחשבת לרבוי לא רק פה בפסוק ה׳ אלא גם למעלה מזה בפסוק ד׳, עי׳ ספרא פ״א ה״ז; כנראה הביאה זרות הבטוי במקום הזה לידי ההבנה של „השאר" בכל אופן.

[2]) גם לפי דעת הראב״ד שקושי בימי טיהר אזל בתר קושי של לידה ראשונה, השקפתו של ר״א נכונה היא לגמרי; כי לפי הדעה הזאת אין יכולים אמנם לעשות הבדל בימי טוהר בין זיבה לנדה, אבל בדם קושי של המפלת אזלינן בתר לידה הראשונה. ר״א מפרך את הקו״ח דהחכמים במה שהוא מחליט: בשהי׳ דם קושי של לידה הראשונה בימי נדה גם דם קושי בימי מלאת מטמא.

כן, אחרי שאחד מן התנאים הנוטים אחרי ב״ש חדש את ההתנגדות לכלל דיו שהחכמים סלקו ידיהם ממנה; התנא הזה הוא, כידוע כבר, ר׳ טרפון. הנני מעיר על מה שכתבתי למעלה דף כ״ה ומטעים בקצרה, כי ר׳ טרפון דן בקו״ח הראשון מהיזק מצוי על היזק שאינו מצוי; דיני הראשון הם הפרט (א), ודיני השני הם הכלל (ב); במה שהיזק מצוי ברה״ר פטור מתשלומי נזק, ובהיזק שאינו מצוי חייב בתשלומי נזק. והנה צותה התורה שהיזק ברה״י משלם נזק שלם (ג). ג זה, אומר ר׳ טרפון, היא בא, וא הוא בב ועי״כ ג הוא בב; או בדברים מפורשים: גם היזק שאינו מצוי משלם ברה״נ נזק שלם. לעומתו סוברים החכמים, כי א וב אמנם עומדים זה לזה ביחס הפרט אל הכלל בנוגע לתשלומין בכלל, אבל בשום אפן לא במה שנוגע לכמות התשלומין. בכל מקום שהיזק מצוי חייב לשלם, משלם גם היזק שאינו מצוי. כי דיני היזק מצוי נוהגים גם בהיזק שאינו מצוי; והנה חייבה התורה תשלומי נזק בהיזק מצוי ברה״נ; יוצא מזה כי גם בהיזק שאינו מצוי ברה״נ חייב לשלם. אבל בשום אפן, משיבים החכמים, אין אנו יכולים ורשאים לקבוע את כמות התשלומין ואין בידינו הרשות לדון: התורה מחייבת נזק שלם בהיזק מצוי ברה״נ; והנה מה שנוהג בהיזק מצוי נוהג גם בהיזק שאינו מצוי; ועי״כ משלם נזק שלם גם בהיזק שאינו מצוי ברה״נ; בקו״ח כזה יתרחב תכנו של ג לגבי ב באפן בלתי ראוי. ור׳ טרפון סיבר שאין בכך כלום, שהרי יכולים לשנות צורתו של הקו״ח ולדון מדיני היזקות ברה״ר על דיני היזקות ברה״נ, באפן שאינו צריך תכן של ג להתרחב לגבי ב. ור׳ טרפון דן קו״ח חדש: כי בהיזק שאינו מצוי חייבין לשלם [1], זוהי אחד מן הדינים הנהוגים אצל היזקות ברה״ר; והנה נוהגים הדינים האלה גם אצל היזקות ברה״נ, ועי״כ חייבין לשלם גם בהיזק שאינו מצוי ברה״נ, אותן התשלומין, שחייבים לשלם בהיזק מצוי. ועוד הפעם משיבים החכמים על הקו״ח של ר׳ טרפון בהערתם, שג יכול להיות בהיקפו של ב רק באותו התכן שהוא נמצא בא, או ביתר באור, שבהיזק שאינו מצוי משלמין ברה״נ רק חצי נזק, לנו לא נודע מאומה. אם נסה ר׳ טרפון למצא טעם אחר לסברתו, אחרי שהשיבו עליה החכמים; אולם אין להטיל ספק בדבר, כי הסברא הזאת במה שתמכה יסודותיה על קו״ח בנויה היא על

---

[1]) צריך ביותר לשום לב לזאת, שר׳ טרפון בקו״ח השני איננו מזכיר את ההבדל הכמותי שבין קרן ובין שן ורגל, הוא איננו אומר כמו בראשון: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה״ר לפטור, החמיר בקרן לשלם חצי נזק, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק לשלם נ״ש, א״ד שנחמיר בקרן לשלם נ״ש, אלא הוא אומר: ומה במקום שהקל על השן ועל הרגל ברה״ר החמיר בקרן, מקום שהחמיר על השן ועל הרגל ברשות הניזק, א״ד שנחמיר בקרן.

יסוד רעוע. חוק עולם הוא המונח בשכל האדם, כי אי אפשר שיהיה בתולדה יותר ממה שיש בהקדמותיה; החכמים אינם מזכירים איזה כלל כל שהוא אלא חוק קים לעד, וזה הוא „דיו לבא מן הדין להיות כנדון". ר' טרפון עבר גבולותיו של חוק הגיוני, ולא של איזה כלל ישנדרש מן התורה; זאת צריכים אנו להחזיק בידינו. להחכמים לא היה שום צורך להגן על דעתם בראיות מן התורה; בהשתמשם בכלל דיו לא עלה על דעתם כי נחוץ הוא להוכיח את צדקת החוק הזה, אשר ככל חוק אין בו שום יוצא מן הכלל, מדברי הכתוב. חוק ההרות על מצח כל איש בעל עיון הגיוני, איננו צריך שימצאו לו טעם. אמנם, אם הגבלת התולדה על תכנן של ההקדמות אינה נוהגת בכל עת ובכל מקום, אם לפעמים לא ישימו לב אליה, אז יהיה החוק לכלל, ואז נוכל להבין, כי הכלל, כדי שיהיה נזקקין לו, צריך שימצא לו סמך מפי הגבורה. עוד נראה להלן איך ובאיזה אפן נשתנה החוק ההגיוני של דיו לכלל מדרשי של דיו; השקלות והטריות בגמרא הבבלית תהיינה לנו לעינים בהקירה הזאת; אולם בטרם אבאר את השקפת האמוראים, עלי להקדים דברים אחדים. בכל הזיות שיש בדבר, כי הבבלי (ב"ק דף כ"ה, ע"א) איננו מזכיר אף במלה אחת את הפלוגתא הישנה שבין ר' אליעזר וחכמים, בכל זאת ודאי גמור הוא, כי כדעת ר' טרפון היתה לפני זמן לא כביר דעת הרבים, וכי כל החכמים שחיו בזמנו של ר' אליעזר מלבד ר' טרפון חזרו מדעתם. ההנחה, שבזמן מאוחר נשתנה ערך הדעות בנדון זה, היא בלתי אפשרית לגמרי [1]). השאלה היא רק זאת: הנמצאה סברת ר' טרפון רק במשנה דב"ק במקום הנזכר, היינו רק פעם אחת בכל הספרות של תקופת התנאים, אם גם במקומות אחרים? אמנם לא יצר לנו אם נפגוש יותר מקו"ח אחד עקוב, אבל זאת לא תהיה מטרתנו להוכיח את השקפתו של ר' טרפון בבריתות השונות. להיפך נשיב בבריתות סתמיות אשר נמצא בהן הלכות מיוסדות על קו"ח עקוב. ליחסן לאלה שהיו מכבר בעלי פלוגתיה דר' אליעזר, כדי שנוכל לומר עליהן, בנוגע להטעמה, שנדחו לגמרי. וזה נראה לי באותן שתי ברייתות ב"ק דכ"ה ע"א וע"ב, אשר בהנה מצאו אמוראי דבבל את שיטתו של ר' טרפון כמו שהוכיחו הם. בבריתא הראשונה נאמר: קרי בזב מנין, ודין הוא, מה טהיר בטהור טמא בטמא, טמא בטהור אינו דין שיהא טמא; פה דנין על טומאה במגע ומשא, אעפ"י שאצ, קרי בטהור נוהגת רק טומאת מגע לבדה. ההלכה נשארה בתקפה גם אם נפרוך

---

[1]) כמובן לפי מסקנת הבבלי היינו מוכרחים לראות במשנה דכלים, פ"א, מ"ג: „למעלה מהן זובו של זב ורוקו ושכבת זרעו ודם הנדה וכו' הלכה, אשר מקורה בסברת ר' טרפון וזאת היתה חידה סתומה בעינינו, איך יכול מסדר המשנה לסתור את עצמו באפן כזה, ומ"מ הדבר צריך עיון.

על הקו״ה, כמו שמוכח למדי מדברי ר׳ יהושע בבריתא דנזיר דף ס״ו ע״א, וכן היא גם בבריתא השנית בב״ק דף כ״ה, ע״ב, וז״ל: תנא מפין במת מנין, ודין הוא, ומה פכין קטנים שטהורים בזב, מיטמאי במת, מפין שמיטמא בזב, אינו דין שמיטמא במת. פה מניחה הגמ״א בעצמה מליסד את ההלכה על הקו״ה לבדו; אולם לו גם לא יכלה הגמ״א למצא גם בבריתא הראשונה ראיה להשקפתה גם אז החזיקה בדעתה, כי ר׳ טרפון ,היכא דמפ״יך קו״ח לית ליה דיו, היכא דלא מפריך קו״ח אית ליה דיו״. הפליאה והזרות שבבאור ההשקפה הזאת נגלויות לכל איש. מבריתא דר׳ ישמעאל, כמו שהיא עתה לפנינו בעין פתיחה לספרא, הובאה דוגמא לקו״ח כנגד ר׳ טרפון וז״ל: ור״ט לית ליה דיו, והא דיו דאוריתא, דתניא מדין קו״ח כיצד, ויאמר ד׳ אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים, קו״ח לשכינה י״ד יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון. בבריתא הזאת בבבלי הסרות המלים: תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף; כי על המלים האלה מוסבת כל השאלה; המלים האלה, שאמנם נמצאות בספרא, הרי היו מיותרות לגמרי בתורה, אלמלא היה מובן מאליו — כן היא דעת הבריתא — כי על החטא נגד ד׳ ישנו אותו העונש של החטא נגד האב. אבל להפך קרובה יותר הסברה, כי העונש אם לא יגדל עוד יותר, למצער יהיה כפול. ומפני שההדרגה הזאת קרובה היא כל כך, הזהירה התורה בפירוש „תסגר שבעת ימים״ ולמדה איתנו בזאת, שאי אפשר שיהיה בתכן התולדה יותר ממה שיש בהקדמות. איך יכול איפא, כן יישאלו האמוראים דבבל, ר׳ טרפון לעבור ביד רמה על ההגבלה הזאת היוצאת לנו מן הכתוב? אלמלי שאל איש את ר׳ טרפון שאלה זו, בודאי לא היה מבין אותה. הלא אצלו היה הקו״ח למרות כל אלה דין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההיקף; הלא, אם היו שן ורגל ברה״נ חייבות לשלם רק חצי נזק, לא היה עולה על דעת ר׳ טרפון מעולם להייב יותר מחצי נזק אצל קרן ברשות הניזק, בשביל זה בלבד שדיני קרן מקיפים את דיני שן ורגל. אם השב את הפסוק דבמדבר י״ב י״ד לקו״ח, או אם היתה סברתו כמו ששנינו באדר״נ [1]), זאת לא נחקור פה; אבל אצלו היה הדין מן החטא נגד האב על החטא נגד ד׳ דין מן הפרט על הכלל, יען כי החטאים נגד ד׳ מקיפים את החטאים נגד האב, יען כי אותו הדבר שהוא חטא נגד האב הוא חטא גם נגד ד׳. ר׳ טרפון לא היה יכול איפא להשיג, איך יכולים לדון אצל חטא נגד ד׳ מקו״ה, שאין לו שום הכרה, על עונש יותר גדול, ולא היה מבין כלל, למה לנו ללמוד איזה כלל של „דיו״ מן התורה. לעומת זאת היה בא במבוכה אלמלי דרשו

[1]) עי׳ לעיל דף כ״ד

ממני טעם מן התורה לסברתו העוברת לפעמים את חוק הדיו. כל מושגו של הכלל דיו מורה כבר על שנוי עיקרי שנתהוה במושגו של הקו״ה; האמוראים דבבל [1]) לא השבו אותו עוד לדין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההיקף, אלא שב להיות מה שהיה מקודם, בטרם היה מדרש ההלכה בישראל, בעת שהיה שורר רק הדין העממי, דין מן הקל על החמור. לפי השקפה הזאת מפליא הוא בכל אפן, למה לא תהיה כל תולדה לפי יחס הערך עוברת בתכנה את גבולות ההקדמה האחת; הלא מובן מאליו הוא, כי בהיות החטא יותר גדול, כן יגדל גם ענשו; בהעדר ההדרגה הערכית, תהיה הסבה לזאת רק פקודה מגבוה. הפקודה הזאת היא מן התורה; על פי מהלך רעיונות כזה אי אפשר היה לבל ישאל התלמוד, איך יכול ר׳ טרפון לעבור על כלל ההגבלה הזה, שהכל מודים בו, מפני שהוא יוצא מן התורה. לפי שנוי מושגו של הקו״ה היא גם התשובה שהשיבו האמוראים דבבל על השאלה הזו; ההגבלה שצותה עליה התורה, הם סוברים, אית ליה גם לר׳ טרפון, אלא שהגבלת התורה תבא רק במקום שתוגבל התולדה שנתרחבה לפי הערך ובשום אפן לא במקום אשר תסתר התולדה לגמרי. לפי זה אי אפשר שהכלל דיו הנלמד מן התורה יחול על המשנה דב״ק הנ״ל; יען כי לה״נ ברה״נ אצל קרן אין אנו צריכים לקו״ה, שהרי נאמר בתורה קרן בדרך כלל מבלי להבדיל בין רה״ר לרה״נ, בעת שאצל מרים היינו יכולים להשוב בלי ההגבלה את ענשה לי״ד יום, ורק ע״י הדיו הוגבל לז׳ יום [2]. ומנין להם להכמים, מוסיפים האמוראים לשאול, כי נאמר בתורה דיו הבא גם לסתור את כל התולדה? למותר היא להוכיח, כי החכמים לא היו מבינים את השאלה הזו עוד יותר ממה שלא הבינה ר׳ טרפון, יען כי המה ידעו רק חוק הגיוני להגבלה, ולא את הכלל דיו, ולדורשים כי ילמדו את ההוק דיו מן התורה, היו משיבים בלי ספק בזה שהיו מראים על יתר הקו״ה הנמצאים בבה״ק. אולם נראה נא איך ינסו האמוראים דבבל להצדיק השקפת החכמים בענין דיו, כפי שהיא נדמתה להם. החכמים, משיבה הגמרא הבבלית, מבארים את הפסוקים דבמדבר י״ב, י״ד—ט״ו באפן אחר לגמרי; המלים אשר לפי דעת ר׳ טרפון הנה הכלל דיו, באות ללמדנו, כי

---

[1]) נפלא הוא כי בירושלמי לא מצא לנהוץ להעיר מאומה על המשנה דב״ק פ״ב מ״ו; שתי השורות לא פה מקומן, כאשר העיר בצדק בפ״מ.

[2]) עיין לעיל דף ס״ד פירוש הרלב״ג; ובכל זאת אי אפשר לטעות בזה; בגמרא כתוב בהדיא: כי לית לי׳ דיו היכא דמפריך קו״ה, היכא דלא מפריך קו״ת אית ליה דיו, התם שבעה דשכינה לא כתיבי, אתא קו״ה אייתי ארבסר אתא דיו אפיק שבעה ואוקי שבעה, אבל הכא חצי נזק כתוב, ואתא קו״ה ואייתי ה״נ אהרינא, ונעשה נזק שלם, אי דרשת דיו אפריך ליה קו״ה.

החטא נגד ד׳, אם נשוה אותו אל החטא נגד האב, היה ענשו שבעה ימים, והנה למדנו מחציו השני של פסוק ט״ו: ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים, כי די להסתפק בהשואה הזאת וכי להגדיל העונש על יסוד קו״ה אי אפשר הוא, וז״ל הגמרא: ורבנן שבעה דשכינה כתיבי, תסגר שבעת ימים, ור״ט ההוא תסגר דדרשינן דיו הוא, ורבנן כתוב קרא אחרינא ותסגר מרים. אחת היא לנו באיזה אפן דרש ר׳ טרפון את החצי הראשון דפס״ק ט״ו על פי הבבלי; אולם מה שצריכים אנו לשום אליו לב ביותר, היא העובדא, כי על פי המסקנא הזו של האמוראים לא נתבארה לנו השקפת החכמים כלל. כבוד האמוראים גדול בעינינו ושום דבר לא יקטין ערכם; הן לא נוכל לשכוח אף רגע, כי הודות להתלמוד נתקימה היהדות וכי עלינו להכיר תודה למפרשי המשנה לא פחות מאשר לחכמי המשנה; אבל כל רגשי הכבוד והתודה לא יוכלו לעצור בעדנו לכבד את האמת ולהודות כי לא נוכל ללכת אחרי האמוראים במקום אשר הדיאלקטיקה שלהם באה להכריע את ההגיון התחתיה. אי אפשר בשום אפן לגלות במלים המספרות: „ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים" אף רושם קל של כלל דיו, אחרי שצותה התורה פעם אחת: תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה. זה הוא במובן הדיני וגם במובן ההגיוני משפט שלא יתכן לדון ממנו על הגדלת העונש. אבל מלבד הקושי רב הערך הזה לא שמו האמוראים דבבל לב כלל, כי על פיהם תהיה הבריתא המובאת מפתיחת הספרא מתאימה רק עם השקפתו של ר׳ טרפון, וכי שמו את ר׳ ישמעאל לחבריו של ר׳ טרפון הבודד בהתנגדותו לכלל דיו בכל הספרות התלמודית. או היש לנו באמת לתקן את נוסחת הבריתא דר׳ ישמעאל, כמו שעשה זאת התלמוד בהתאמה עם השקפת החכמים? הנה, עקבות הוכוח של התלמוד נכרות באמת במהדורותינו של הספרא [1]. שם נאמר בזה״ל: מקו״ח כיצד, ויאמר ד׳ אל משה ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים תסגר שבעת ימים, קו״ח לשכינה ארבעה עשר יום, אלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון, תסגר (מרים) שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף. ההקדמה מסתפקת במלים „הלא תכלם שבעת ימים" ואינה מקיפה, כמו שנאמר פה, את המלים „תסגר שבעת ימים"; רק עפ״י מסקנת הגמרא נכנסות גם ג׳ המלים האלה אל ההקדמה. אבל אז צריך גם סיף הבריתא להשתנות בהתאמה לזה. צריך להחזיק במחשבה ההגיונית עם כל תוצאותיה ולהודות בלי פקפוק, כי על פי נוסחתו של המושג

---

[1]) עיין בריתא זו ב״ב דף קי״א, ע״א וזבחים דף ס״ט ע״ב המובאה שם באותה הלשון ממש שבבבא קמא דף כ״ה ע״א. בכ״י הואטיקני מספר ס״ו יש לבריתא גירסת הבבלי. המלה „אלא" אינה מעלה ואינה מורידה; עי׳ מכה״ע החדשי III צד 389.

דיו אי אפשר לדון על הגבלה הסותרת את כל התולדה. אולם מצד שני אין לנו לשכוח, כי ברוח החכמים אין להגבלה סותרת את כל התולדה הוראה אחרת מזו, שהתנאים לקו״ח בטלו לגמרי. החכמים מהליטים רק זאת שמחליטים כל בעלי הגיון, כי במאמר: ג הוא בשביל היותו **בא**, גם **בב**, אנו מביעים לא את הכלל דיו אלא החוק של דיו; ג הוא **בב** רק באותה מדה שהוא **בא**; אם גדול תכנו של ג **בב** מאשר הוא **בא**, אז איננו עוד. בשביל היותו **בא**, גם **בב**; ובזה יסתר היחס של הפרט אל הכלל, והתנאים הדרושים לקו״ח הדלו מהיות. החכמים דר׳ טרפון אינם יודעים שום כלל של דיו, אלא, אני שונה זאת בהטעמה יתרה, חוק של דיו; החוק הזה היה לכולם, מלבד ר׳ טרפון, חוק שאין לעבור עליו; ולפי זה אי אפשר שיהיה לדוגמא של קו״ח בפתיחת הספרא, לאותה הדוגמא שדכלל דיו נחשב בה לעיקר. איזה מובן וערך אלא ברוחו של טרפון, אבל לא ברוח החכמים. והנה אם כן הדבר, — ומי יוכל עוד להכחישו? — אז אי אפשר בשום אופן שתהיה הדוגמא לקו״ח מפי ר׳ ישמעאל [1]). כי ר׳ ישמעאל לא הסכים לדעתו של ר׳ טרפון כמו שלא הסכימו לה אחרים, ובשביל זה בלבד ברור הוא כשמש, כי הדוגמא לקו״ח [2]) שבברייתא חשודה היא, וכי נוספה בזמן מאוחר, אולי באפן שזכרנו למעלה בידי אחד האמוראים הראשונים או אמוראי סתם. דבר זה נחוץ היה לברר וללבן.

אמנם כן הוא, יפה ונהדר הוא העיון ההגיוני בתולדותיו המדויקות, אולם רע הוא אם תולדותיו אינן מדויקות; וכי הפרת אחד מחוקי הדגיון היא חטא אשר לא יכופר, זאת נוכל לראות ביתר שאת בקורות הקו״ח. ר׳ טרפון בהיותו נצר מגזע הכהנים הוא באין כל ספק, בתכונתו המיוחדת ובמצבו בבית מדרשם של ב״ש וב״ה, ועוד יותר בתור רבם של ר׳ עקיבא ור״י הגלילי [3]), לכבוד ולתפארת לדור השני של התנאים; דעותיו נחשבו בצדק למקוריות, אחרי שהיה גם בחייו הפרטיים גם בבית המדרש בעל רצון חפשי ובלתי תלוי בדעת אחרים; אבל התנגדותו לא אל החכמים אלא אל ההגיון הביאה לנו רעה רבה והרבה שלמנו במחירה. אלמלי עלה על דעתם של ר׳ עקיבא ור׳ מאיר, איזו תוצאות רעות תהיינה להתנגדותו של התנא האחד אל החוק של דיו, כי אז

---

[1]) הראיה היותר חזקה, שבבית מדרשו של ר׳ ישמעאל לא ידעו מאומה ע״ד למוד כלל דיו מן התורה, היא מה שמצינו בספרי פיסקא ק״ו. ר׳ אחי בר׳ יאשיה לא הזכיר דבר בענין דיו. ובכל זאת הלא היה אביו מתלמידיו של ר׳ ישמעאל.

[2]) וכמו הדוגמא למדה הראשונה כן גם האחרות נוספו בהמשך הזמנים.

[3]) עי׳ ספרא נדבה פרשה ד׳, ד, ה, וכתובות דף פ״ד, ע״ב. גם זבחים דף נ״ז, ע״א ותוספות ע״ז דף מ״ה ע״א, ד״ה אמר ר׳ עקיבא.

בודאי לא נתנו מקום במשנתם לתורתו של ר׳ טרפון בדבר קרן ברה״נ, גם ליקרא דשכבי יש חוק וגבול, זאת אנו שוכחים לפעמים, וזאת שכחו ביחוד אלה שעמלו בכל עוז להצדיק השקפתו של ר׳ טרפון ולמצא לה סעד מן המקרא. השקפתו של ר׳ טרפון אין להצדיק מצד ההגיון, ויען כי יקרא דשכבי היה עולה על ההגיון, הוכרחו בהמשך הזמנים להניח, כי ר׳ טרפון חשב את הקו״ח לא לדין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההקף, אלא לדין מן הקל על החמור. ובאפן זה נדחק הכלל דיו לתירת המדות; אולם זאת היתה נסיגה לאחור, לזמן שהיה בו „קַל וְחֹמֶר״, ולא היה עוד „קול וחומר״. הכלל דיו הזה הזיק לעיונם המדעי של האמוראים הרבה יותר מן האיסור לעסק בחכמה יונית, זאת צריכים להבין ולהשיג, כדי להכיר ולדעת, כי הכלל הזה מורה על תקופה של ירידה בהתפתחות קורות קו״ח.

---

5. הצורה המוגבלה של הקו״ח.

הדין העממי בתקופת כה״ק ובזמן הסופרים והדין המוגבל ע״י דיו בתקופת האמוראים שוים המה זה לזה בכל תוצאותיהם; כי בשניהם גם יחד אין אנו מוצאים בתולדה יותר ממה שיש בהקדמה או בהקדמות. ובכל זאת רב ועצום ההבדל ביניהם. שם יש לפנינו כח המחשבה השורר באדם, שלא נגעה בו עוד יד החקירה, עפ״י חוקים קבועים. ופה מחשבה הנתעה אחרי החקירה, אשר נחוץ להשיבה בדרך סלולה ע״י חוק זולתה, ע״י פקודה חזקה מחוצה לה. שכל האדם התם והבריא, אשר מבלי לדעת מאומה מן ההגיון, הוא דן מדבר על דבר, אפשר שהוא חושב בעצמו על הרוב כי הוא דן מן הקטן על הגדול או להפך מן הגדול על הקטן, אולם בכל זאת לא ידון, בכל פעם שיעלה על דעתו איזה דין, אצל הגדול על יותר או אצל הקטן על פחות. אחרת היא לגמרי, אם תוצג לפניו איזו שאלה, אם יֶאֱלַץ לערוך את הקטן אל מול הגדול; אז תהפך המחשבה ההגיונית הבלתי ידועה לו לשאלת השבון פשוטה ומורגשת, ואז, במצאו אצל הגדול יותר ואצל הקטן פחות, יחזיק בכל עוז בתוצאות חשבונו, ושום כח של ממשלה או כנסיה שבעולם לא יזיז אותו מדעתו, כי חשב בדיוק, בלי שגיאה. ואנחנו בני ישראל, אשר נתפאר בחפש המחשבה, שאיננו נמצא בשום אומה של אמונה אחרת זולתנו, היתכן כי אצלנו תרצה תורתנו, במקום שיש חשבון העריכה פשוט, לא להורותנו אלא לצוות עלינו שנחשב שתי פעמים אחת לאחת? או, אם נתבונן היטב אל הכלל דיו, האמנם לא יתראה לנו כפקודה שיצאה מן התורה להשליך אחרי גו את יסודות חוקי

החשבון? אם נחשיב הקו״ח לדין מן הקל על החמור, מן הקטן על הגדול, ונגיע ע״י זה לתולדה גדולה עפ״י הערך, שוב אין לנו הצדקה לתקן אח״כ את התולדה הזאת. אם בכל זאת נאלץ, מאיזו סבה שתהיה לתקן את התולדה, אז יהיה לנו התקון הזה לראיה היותר מוכיחה, כי אותה ההוראה של הקו״ח, אשר הביאה לידי התולדה המוטעת אי אפשר בשום אפן שתהיה הנכונה והאמתית. אחת משתי אלה, או שהקו״ח הנהו פעולת־מחשבה הגיונית, דין מן הפרט על הכלל ביחס אל ההקף, ואז אין אנו צריכים לכלל דיו, כי יש לנו חוק של דיו ולעולם לא נבא לידי הדרגתו של 3 בב: או שהקו״ח הוא פעולה של חשבון, דין פשוט על פי הערך, ואז אין מקום לשום הגבלה של תוצאת החשבון, אז אין מקום לכלל דיו. אם במעשה, כשלא הפצו להפוך הקערה על פיה ולשנות איזו מאות הלכות שנדרשו מקו״ח, היה הכלל דיו דבר נחוץ שלא יכלו לוַתֵּר עליו, אולם מה רבה הערבוביא שפרצה על ידו!

בעובדא הזאת בלבד, שחשבו לנחוץ להעמיד את המחשבה האנושית תחת אפוטרופסותו של המקרא יש כדי לערבב את הדעת. אולם החכמים ההם, שהוציאו את הכלל דיו, אשר התפתח לאט לאט מן ההתנגדות אל החוק של דיו, מן המקרא, הם בעצמם כנראה לא האמינו בו במדה מרובה. הם חשבו כי עוד יש לחשוש, פן תחטיא הפקודה את מטרתה; אלמלא זאת לא היה מובן, מה זה הכריחם להוסיף על התוארים המלאכתיים השונים עוד תואר אחד חדש, אשר ביכלתו להתום הדרך בעד ההרחבה ולחוק את ההגבלה. איזהו התואר ההוא, תלמדנו החקירה הבאה.

יודעים אנו מתקופת כה״ק את הלשון של ההלטה „אף כי“, מתקופת הספרים את שתי הלשונות החדשות „ואין צריך לומר“ ו„על אחת כמה וכמה“; מזמן הולדת הקו״ח והפרחתו את הלשונות „דין הוא“ ו„קו״ח“. אבל יש עוד תואר אחד של דין שמשתמשים בו פעמים רבות גם בההלטה גם בשאלה „כל שכן“ „ולא כל שכן“; והשאלה, מתי הגיע התואר הזה להוראה של דין נכבדה היא בה במדה, שבתואר הזה היה נקשר זמן רב מושג אחר לגמרי. כבר ראיני למעלה דף ע״ה אצל הדינים בכה״ק, כי תרגומו של „אף כי“ ולפעמים „אף“ בלבד הוא „כל דכן“. כדי לדון מזה על יֶשנו של התואר „כל שכן“ בתור תואר של דין צריכים היינו להוכיח מקודם כי התרגום יונתן בעצמו, אשר מקור מוצאו הוא איזה תרגום ישן נושן באמת ושהסכימו עליו שהוא מעשה ידי האמורא הבבלי רב יוסף (בתחלת המאה ד׳ לא׳ הד׳), [1]) מכיל בכל מקום שנמצא בו קו״ח היסודות העתיקים מתרגומי של יונתן בן עוזיאל בלשונם. רק

---

[1]) עי׳ בדברי אמ״ו ר״ז פראנקל „לתרגום של נביאים“ מדף י׳ ואילך.

אז היתה לנו הצדקה להניח, שגם הלל כבר השתמש מלבד בלשון „דין הוא" „ואינו דין" גם בתואר „כל שכן" „ולא כל שכן". אבל מזה לא היה עוד מוכח, ששני התוארים האחרונים שמשו גם בכל התקופה אחרי הלל להוראת דין; כי הנה יש בידי להוכיח בראיה מכרחת, כי התואר „כל שכן" או לא היה עוד רגיל בדור ד' של התנאים, או כבר חדלו מתשתמש בו בתור תואר של דין, שאלמלא כן לא היו משתמשים בו בשום אפן למושג פירכת הקו"ח.

בסוף המשנה דסוטה פ"א מ"ג: "ר' יהודה אומר בעלה נאמן עליה" יש בתוספתא הוספה שאנו מוצאים אותה גם בספרי במדבר פיסקא ה'. בשני המקורות נמצא התואר „כל שכן" בתור פתיחה לפירכת הקו"ח. לעומת זאת חסרה, מה שראוי לשום אליו לב, כל הפירכא בבריתא גם בבבלי גם בירושלמי. למען הברור אני שם פה את הבריתא

דתוספתא וספרי אל מול הבריתות דבבלי וירושלמי:

והביא האיש את אשתו אל הכהן, מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן, אלא אמרו מוסרין לו ב' תלמידי חכמים בדרך, שלא יבא עליה ור' [1]) אומר, בעלה נאמן עליה מקו"ח, ומה נדבה שחייבים על ביאתה כרת, בעלה נאמן עליה, סוטה שאין חייבים על ביאתה כרת, אינו דין שיהא בעלה נאמן עליה, אמרו לו, כל שכן הואיל ואין חייבים על ביאתה כרת, לא יהא בעלה נאמן עליה; ד"א אמרו לו, לא, אם אמרת בנדה, שיש לה היתר אחר איסורה, תאמר בסוטה, שאין לה היתר אחר איסורה. ד"א נחשדו ישראל על הסוטות ולא נחשדו על הנדות:

תניא [2]) והביא האיש את אשתו אל הכהן, מן התורה האיש מביא את אשתו, אבל אמרו חכמים, מוסרין לו שני תלמידי חכמים, שמא יבא עליה בדרך, ר' יוסי אומר, בעלה נאמן עליה מקו"ח; ומה נדה שהיא בכרת, בעלה נאמן עליה, סוטה שהיא בלאו לא כל שכן, אמרו לו, לא אם אמרת בנדה, שכן יש לה היתר, תאמר בסוטה, שאין לה היתר, ואומר מים גנובים ימתקו, ר' יהודה אומר, מן התורה האיש מביא את אשתו אל הכהן וכו':

---

[1]) כי נשמט פה השם יהודה, מוכח מפסיקתא זוטא. במלים האלה: ר' יהודה אומר וכו' מתחילה ההוספה לתוספתא, שגרס בה „שחייבין עליה כרת", ובמקום „ד"א" השני נאמר בכופה „ואומר מים גנובים ימתקו".

[2]) הבריתא דירושלמי מתחלת כזו של התוספתא: תני ר' יהודה אומר; יש בו ג"כ הלשון „אינו דין" והוא מסימת, שלא במקורות האחרים, במלים האלה: א"ל ר' יהודה

אפשר הוא בכל אפן, אם גם איננו קרוב לודאי, כי היתה לפני האמוראים דירושלמי בריתא הס"ה, או במלים אחרות, שלא ידעו את פירכת החכמים המתחלת בלשון „כל שכן"; אולם בנוגע לאמוראי דבבל אי אפשר להניח זאת. כי הוכוח בסוף המשנה מתחיל בדברי הבריתא המובאת מהתוספתא שלנו: תני' ר' יהודה אומר, בעלה נאמן עליה מקו"ח, אבל תחת למסור פירכת החכמים, איפרך בגמרא [1]) עצמה „ורבנן", ומתרץ, מה שראוי לשום אליו לב, בזה"ל: היא הנותנת, נדה דכרת, המירא ליה ומהימן, סוטה דלאו, לא המירא ליה ולא מהימן. היש לתשובה הזאת הוראה אחרת מאשר לפירכת חכמים בשנוי לשון? בודאי לא; ועי' זה אנו רואים בברור, איך העתיקו האמוראים דבבל את התואר „כל שכן" ברוחה של תקופת התנאים, שלא השתמשה בו עוד להואר של דין. „היא הנותנת" היא העתקה היותר נאמנה והיותר מְצַיֶּנֶת את התואר של פירכא „כל שכן". כל מה שאתה אומר. כן משיבים החכמים לר' יהודה הדן קו"ח, להסביר דעתך, הוא ההפך ממנה. כל דבריך אינם אלא ראיה שדעתנו היא הנכונה. האמוראים לא השתמשו לפירכת קו"ח ע"י נתינת טעם לו בתיאר אחר אלא בלשון „היא הנותנת" (עיין עירובין דף י' ע"א, מכות דף ב' ע"ב, בכורות דף נ"ז ע"ב, תוספת פסחים דף ל"ב, ע"ב ד"ה מעילה). בכלל מובנת לנו הלשון „היא הנותנת" רק אז, כשנראה בה תואר מקביל אל הלשון „והדין נותן". על ההחלטה שהדין נותן „זאת" משיבים, כי „היא" [2]), היינו הקולא או החומרא שבקו"ח הנדון מוכיחה את ההפך, יען כי, כמו שבענין אשר לפנינו, אותה החומרא דנדה, שחייבין עליה כרת מלמדת אותנו, כי בעלה נאמן עליה. ואותה הקולא דסוטה שהיא בלאו תלמדנו שבעלה אינו נאמן עליה. ר' יהודה מחליט, כי סוטה ונדה, מה שנוגע לקולותיהן, עומדות זו לזו ביחס הפרט אל הכלל; קולא הנמצאת בנדה עלינו להניח בהכרח גם אצל סוטה. על ההחלטה הזו באה התשובה: כל שכן; כל מה שאתה אומר לעשות נדה לפרט וסוטה לכלל מוכיח, כי שונות הנה במינן. במקום „כל שכן" שהשתמשו בו בעלי הפלוגתא דר' יהודה ב"ר אילעי, נאלצו האמוראים, אחרי שלא היה

נזירת הכתוב היא והביא וכו' אמרו לו ובלבד בעדים. להבנת המשא ומתן בבבלי נכבד סוף המאמר הזה; אולם להרחיב הדבור עליו, לא פה המקום. באמת אין ר' יהודה סותר את דברי עצמו: סוף המאמר בבבלי יצא כנראה מן הגירסא המשובשת „ר' יוסי".

[1]) במס' סוטה דף ז' ע"א.

[2] עפ"י פירש"י הכנוי בלשון נקבה „היא" מוסב על המלה מדה; כן מפרש רש"י גם פה בסוטה: המדה הזאת שהבאת ראיה לדבריך, היא הנותנת את הדין שאנו אומרים. אולם עפ"י הסברא הזאת קשה להבין, למה מתחילה הפירכא של הקו"ח המתחיל במלים „והדין נותן" בלשון „והיא הנותנת" ולא „והוא נותן".

עוד לתואר הזה היראתי הראשונה, להשתמש בלשון אחית; על כן הם משמיטים את הציה השני של הבריתא ומביאים את פירכת החכמים בלשון אמצעית בלשון השגורה בגמרא והיא הנותנת. ע״י זה מוכיח התלמוד בברור כי באמצע המאה הב׳ היתה להתואר „כל שכן" הוראה של פירכא ולא של דין. הנה נראה איך השתמשו בתואר הזה ראשוני התנאים.

בתוספתא דשבת פ״ב אנו מוצאים וכוח רב־הענין בין ר׳ עקיבא ומונבז הגר ע״ד השאלה. אם גר שנתגייר מבלי ללמד את הדת היהודית, חייב על מלאכה בשבת ואיזה ענשו. וז״ל: גר שנתגייר בין הנויים ועשה מלאכה בשבת, ר״ע מחייב, ומונבז פוטר, והדין נותן [1]) שיהא פטור, הואיל ושונג חייב חטאת, ומזיד ענוש כרת, מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה, אף שונג לא יהא חייב, עד שיבא לכלל ידיעה, אמר לו ר׳ עקיבא, מוסיף אני על דבריך, מה מזיד אינו חייב, עד שיבא לכלל ידיעה בשעת מעשה, אף שונג לא יהא חייב עד שיבא לכלל מעשה, אמר לו, כל שכן שהוספת, אם בא לכלל ידיעה בשעת מעשה, אין זה שונג אלא מזיד, ע״כ. אם נחזיק במשנה דרבי, שהבבא הזו מוסבת עליה, בגירסת הבבלי „כל השוכח עיקר שבת" או בגירסת הירושלמי „כל שאינו יודע עיקר שבת", אחת היא לנו, שהרי האמוראים דבבל לא הפצו כלל להבדיל בין שתי הגירסאות האלו. במדה ידועה צודקת השקפתו של הבבלי, כי שמירת השבת נקשרה כל כך עם רעיון האחדות בישראל, עד כי אי אפשר שלא ידע גר שנתגייר את עיקר השבת כלל; אבל בכל אפן לא נפתרה עוד השאלה, אם דומה היא ידיעה בלתי ברורה לכתחלה לאי־ידיעה הבאה מתוך שכחה, יהיה איך שיהיה, ר׳ עקיבא סובר, כי הדת הישראלית דורשת מכל המאמינים בה ידיעת עיקר השבת, וכי גם גר שנתגייר בין הגויים שעשה מלאכה בשבת חייב חטאת; בעוד שמונבז שהוא בעצמו נתגייר סובר, כי העושה מלאכה עד שלא בא לכלל ידיעה, אי אפשר שיהא שונג והייב על שגגתו חטאת. מונבז ניתן טעם לסברתו בזה, כי חלול שבת בשוגג יוכל להיות רק במקום שאפשר להיות מזיד. כשם שבמזיד צריך שיבא לכלל ידיעה, כן גם בשוגג. על יסוד ההשואה הזאת הושב ר׳ עקיבא להביא את מתנגדו לבין המצרים ולהוכיח את הזרות של סברתו — אם בשחוק כמו שמוכח מן התוספתא, או בתמים כמו שמוכח מבריתא דבבלי שבת דף ס״ח, ע״ב, אחת היא לנו;

---

[1]) אחרי שהיתה המלה „דין" לתואר, לא להתולדה בלבד אלא לכל פעולת הדין, עשו עוד צער אחד קדימה, והשתמשו בה למדות דרישה אחרות, ביחוד ל„מה מצינו". עיין פסחים דף כ״ז, ע״ב: חזר ר׳ יהודה ודן דין אחר. גם התואר „שהיה בדין" נמצא פעמים אחדות אצל „מה מצינו", עי׳ ספרא מצורע פרשה ג׳, ה״ב; פרשה ד׳ ה״ו; פרשה ב׳ ה״ב ופרק ז׳ ה״ו.

הוא חפץ להרחיב את ההשואה של מונבז במה שהוא דורש, כי כשם שבמזיד כן, גם בשוגג צריך שיבא לכלל ידיעה לפני מעשה או בשעת מעשה. ההוספה הזאת, משיב מונבז, היא הנותנת את ההבדל שבין מזיד לשוגג, שאינו אלא באי־ידיעה או בידיעה בשעת מעשה. והנה אם אי־ידיעת עיקר שבת בשעת מעשה הוא הרושם המיוחד של העושה מלאכה בשבת בשוגג, אז צדקתי עוד יותר בהחלטתי, כי עד שלא בא לכלל ידיעה הוא פטור. הוראת „כל שכן שהוספת" [1]) היא איפא: במה שהוספת לא הוכחת צדקת סברתך אלא הסברא שלי [2]). אין שום הבדל בזה, אם בזמן מאוחר הושם התואר „כל שכן" בפי מונבז, או מה שנראה קרוב יותר לאמת, השתמש בפועל בתואר הזה, בכל אפן עלינו לדון מזה, כי „כל שכן" היה בזמנו של ר' עקיבא תואר שגור מאד להוכחה הבאה מתוך פירכא.

בוכוח שני שהיה בין מונבז ור' עקיבא ושנסה זה האחרון לנצח את מתנגדו ג"כ באפן כזה, אנו מוצאים ג"כ את התואר „כל שכן הוספת". זה הוא המקום הנודע לקשה ההבנה בספרא בריש מצורע וז"ל: ביום טהרתו והובא, שלא ישהא, כשהיה מונבז דן לפני ר' עקיבא [אמר], אם מי שפטרתיו בעמידתו, אחזתיו בהליכתו שבעה, מי שאחזתיו בעמידתו שבעה, אינו דין שיאחזינו בהליכתו שבעה, אמר לו ר' עקיבא, מוסיף אני על דבריך, וכי במה החמירה תורה, בימי גמר או בימי ספר, חמורים ימי גמר מימי ספר, שבימי ספר אינו מטמא משכב ומושב, ואינו מטמא בביאה, ימי גמר מטמא משכב ומושב ומטמא בביאה, ואם לימי הספר הקלים נתנה לו שבעה, לימי גמר החמורים אינו דין שאתן לו שבעה, א"ל, רבי כל שכן הוספת (אמר לי' ר"ע) [3]), כשנתת לימי גמר שבעה, נעשו אף הם ימי ספר, ונמצאו אלו ואלו ארבעה עשר, ואם לימי הספר הקלים נתת לו ארבעה עשר, לימי גמר החמורים אינו

---

[1]) בתוספתא כ"י שבבריטיש מוזיאום כתוב: כש"כ הוספת.

[2]) כי צריכים לתקן את הבריתא דבבלי עפ"י התוספתא ולא להפך, כמו שעשו הר"ד פארדו והגר"א מוילנא, שתקנו את התוספתא עפ"י הבריתא דבבלי, כבר הראיתי לדעת זה לפני כ"ו שנים. עיי' בספרי „תוספתא דמס' שבת" צד מ"ג—מ"ה, שהוכחתי שם, כי בבריתא דבבלי ניכרת השפעתם של חכמי סורא באפן בולט. שם שויתי את נוסחת התוספתא לנוכח זו של הבריתא, למען אשר יוכחו הכל, איך שונה הוא סוף הוכוח בשני המקימות; פה עלי להעיר עוד אחת, כי, אם ר' עקיבא הוא המסיים את הוכוח הזה, יחלש מאד כחו של תואר הנצחון כל שכן בפיו של מונבז. ולפי זה אין שום ספק בדבר, כי יש לפנינו בתוספתא המקור הראשון, ובבריתא דבבלי מקור שני שהשפיעו עליו דעותיהם הישונות של האמוראים.

[3]) המלים הסגורות נמצאות רק במהדורות המאוחרות; בדפוס ראשון הן חסרות; עי' להלן.

דין שאתן לו ארבעה עשר. נמצאת מרבה לו והולך עד לעולם, הא מפני הדין הזה צריך הכתוב לומר ביום טהרתו והובא אל הכהן שלא ישהא, ע״כ. בכל השנוי שיש בבאורי המפרשים בענין הקו״ח של מונבז, הם מסכימים כלם בדעה אחת, שמונבז חושב כי נסיונו של ר׳ עקיבא להוציא תולדה זו עצמה בדרך אחרת, נעשה באמת ובתם לב; בענין הוראתו של „כל שכן״ בתור תואר של דין לית מאן דפליג. והנה כי ההוראה הזאת היא מוטעת, זאת אחשוב למותר להוכיח אחרי כל מה שאמרתי עד הנה. אבל מלבד העובדא שאין להטיל בה ספק, כי בזמנו של ר׳ עקיבא היה „כל שכן״ תואר לפירכא, נשארו עוד המון שאלות שלא יכלו המפרשים להשיב עליהן. לו גם נניח רגע אחד, שיש ל„כל שכן״ הוראת דין, כי אז לא נבין את דברי המאמר; להפך אז יקשה להבין הוראת המלים: „כל שכן הוספת״ בפיו של מונבז; המסכימות הן אל הקו״ח החדש? הקושיא השנית היוצאת מן ההוראה הזאת היא זאת, שהנוסחא נראה כחסרה; כי אם לא נחזיק את תשובתו של מונבז לפירכא בלשון שאלה — וזה היה באמת דחוק מאד — נחוץ הוא, כמו שעשו זאת כל המפרשים, להשלים את הנוסחא ולהוסיף אחרי תשובתו של מונבז, המכילה ג׳ המלים, את המלים: „אמר ליה ר׳ עקיבא״. לא נודע לי, אם יש לזה איזה סמך באיזה כ״י, יודע אני רק זאת, שבשני כה״י של הספרא הנמצאים בואטיקן [1]), הסיות המלים האלה כמו בדפוס הראשון. ומה הרוחנו לבסוף בתשובתו זו של ר׳ עקיבא? האם באמת לא היתה לו שום כונה אח״ת מאשר לנסות את מונבז, אם מכיר הוא בקו״ח שאין למיפרך עליו? הלא דבר זה איננו מעלה ואיננו מוריד, כי סוף כל סוף הן הצדק עם מונבז. במלה אחת אומר, נסיונות כל המפרשים לבאר את דברי הספ״רא באפן מתקבל על הלב לא עלו יפה. ואין לתמוה על זאת, אחרי שהמלים „כל שכן״ בתור תואר של דין הוא כסלע איתן המפוצץ את כל נסיון לבאור הדברים לרסיסים. באפן אחר לגמרי ופשוט ביותר יהיה באור הענין כשתהיה להתואר הזה אותה ההוראה שהיתה היחידה לו בזמנו של ר׳ עקיבא, היינו הוראת תואר של פירכא. אז אין הנוסחא צריכה לתקון, אז לא יעמוד מונבז במנוד ראש ולא ידבר דברי הבאי, ואז גם ר׳ עקיבא לא ישיב לדון את הקו״ח של מונבז, אחרי שהיה לשחיק בעיניו. סדר הענין הוא בדיוק כמו שמבואר בתוספתא דשבת. מונבז מוכיח, כי המלים „ביום טהרתו״ באות לנעול דלת בפני קו״ח. ר׳ עקיבא הפיץ להראית משוגתו

---

[1]) מספר ל״א דף ס״ב ע״ד ומספר ס״א דף קמ״ד ע״ב; הנוסחא בשני אלה היא: עוד יותר נכונה מזו של הדפוס הראשון, מכיון שכתוב בהם: „כש״כ הוספת כשנתת״ ולא „כש״כ הוספת וכשנתת״.

של מונבז, ומונבז מנצח אותו בהוכחתו כי הנסיון להשיב על הקו״ה שלו נשתנה להיות להסכמה עליו. מונבז הושב את היחס שבין זב למצורע, בנוגע להומרות הנוהגות בהן, ליחס של הפ״ט אל הכלל; יען כי בזב הקילה התורה במה שלא נתנה לו שבעה. לפי זה תהיינה כל החומרות של זב נמצאות גם אצל מצורע. אחת החומרות האלה שאצל זב היא. שלפי הכתוב (ויקרא ט״ו, י״ג.) צריך הנרפא מזיבה לספור ז׳ נקיים, ושבמשך הימים האלה מטמא משכב ומושב כבימי זיבתו [1]. אנחנו דנים איפא עם מונבז מן הפ״ט על הכלל ביחס אל ההקש ואומרים: כ הוא בא, א הוא בב, וע״כ כ הוא כב, או בדברים מפורשים: גם למצורע יש לספור שבעה ימים אחרי הרפאו, ובמשך הימים האלה גם הוא מטמא משכב ומושב. את הקו״ח הזה מבטלת התורה בפקודתה: ביום טהרתו והובא אל הכהן; זאת היא השקפתו של מונבז. שונה מזו היא כנראה דעתו של ר׳ עקיבא; היא לא יחשוב לנכון כי המצורע שנרפא ישאר בטומאתו במשך ימי הספר, ורואה לסתור את דברי מונבז במה שהוא מוכיח לו, שהתולדה כי על המצורע הנרפא לספור עד טהרתו השלמה ז׳ ימים, היא יותר קרובה, עד שלא נאלץ בשום אפן לדון בנידון זה מן הזב על המצורע. הוראת המלים ,מוסיף אני על דבריך׳ היא זו: יש לי לדין שלך הקדמות יותר פשוטות ויותר קרובות; אני דן במצורע עצמו ושואל אותך, מונבז, אם הימים שאנו קוראים להם ימי ספר, אינם מתיחסים אל אלה הנקראים ימי גמר ביחס המין אל הסוג, במה שנוגע להחומרות הנוהגות בהם? האין עליך להודות, כי כל ההומרות שאנו מוצאים בימי ספר נוהגות גם בימי גמר? היכול אתה להכחיש, שאם נתנה התורה (ויקרא י״ד ח׳) לימי ספר שבעה ימים, נתנה אותם ג״כ לימי גמר? האין עליך להסכים, כי זה הוא הקו״ח שהפצה התורה לעצור בעדו במלים: ,ביום טהרתו והובא וכו׳׳? בנוגע להוראת המלים האלה, אין בין דעת ר׳ עקיבא ומונבז ולא כלום; לעומת זה נחלקו ביותר בדעותיהם. אם כשנגמרה הרפואה פסקו טומאת משכב ומושב וטומאת ביאה מעצמן. אם דנים אנו כמונבז מן זב על מצורע, אז נשארה הטומאה בהויתה; אולם אם נדון כר׳ עקיבא מימי ספר על ימי גמר, אז תבטל טומאת משכב ומושב, ונשארה רק טומאת אב של שרץ אצל המצורע. את מי משניהם איפא הצדק? אין ספק שהצדק עם מונבז המשיב לר׳ עקיבא בעוז ובבטחה: כל שכן הוספת: במה שהפצת לסתור את דעתי, הסכמת לה ותחזקנה. הנך דן מימי ספר על ימי

[1]) עי׳ ספרא זבים פרק ה׳ ה״א ומגילה דף ח׳ ע״א רש״י בד״ה לבשיפסוק מזובו, שנאמר שם בפירוש: שאם היה זב ומצורע ופסק מזובו ולא נתרפא עדיין מנגעו וספר, אין אומרים לו אין ספירה זו נקיות עד שיטהר אף מנגעו, אלא מונה והולך מיד ועולה לו לספירת זוב וכו׳.

גמר, והדין הזה ה״א נפלא במינו; יכול היית לדון משבעה של ימי ספר על שבעה של ימי גמר, אבל אין אתה יכול ואין אתה רשאי לדון מן ימי ספר על הימים שלאחרי ימי הגמר; הרי כשאתה מתחיל לספור עברו ימי הגמר וימי הספר החלו. ע״י הדין שלך הגעת איפא רק לארבעה עשר יום של ספר ויכול אתה להחל מחדש ולדרוש ארבעה עשר יום לימי גמר. ואלה גם המה יהיו לימי ספר ותגיע כך לכ״ח ימים של ספר וכן תספור ותמנה עד לאין סוף, מבלי שתרחיב ע״י הדינים שאתה דן את ימי הגמר. והנה מודה אתה, שימי הגמר מתמעטים ע״י הרחבתם של ימי ספר. לדידי אה״ת היא לגמרי; אני מבדיל בין שני מינים של ימי ספר, הראשונים והאחרונים והנני דן מימי ספר של זב על הראשונים של מצורע; הקו״ח שלך בטל איפא מעצמו ובזה הוא מחזק אמתתו של הקו״ח שלי וע״כ אני מחליט: הא מפני הדין הזה צריך הכתוב לומר ביום טהרתו וכו׳ [1]:

אבל מוצאים אנו את התואר „כל שכן" בוכוח מזמן קדום הרבה יותר. בתוספתא פרה פ״ג מסופר בהוספה למשנה פ״ג, מ״ה, שלא כדברי המשנה עצמה, כי ר׳ ישמעאל בן פיאבי הכ״ג עשה שתי פרות אדומות, אחרי שהחכמים גזרו לשפוך את אפר הראשונה, שנעשתה לפי תורת הצדוקים. הנוסחא היא לצערנו מלאה שבושים, והטעם העיקרי לשבושים האלה הוא במה שהתואר „כל שכן", הנמצא בבבא זו שלש פעמים, היה קשה להלמו. הר״ש משאנץ והגר״א מוילנא אמנם תקנו את הנוסחא למ״אה עינים, אולם כל עין מבקר־למד תכיר בסקירה ראשונה, כי אי אפשר שהיתה הנוסחא הראשונה בצורתה זו. הנני מביא פה את הנוסחא מהוצאת צוקרמאנדל, עפ״י כת״י של התוספתא באוצר הספרים דוויען, בתקונים המובנים מעצמם עפ״י המשך הענין, וז״ל: ר׳ ישמעאל בן פיאבי (הורה) [עשה] שתים, אחת (בטבול יום) [במעורב שמש], ואחת (במעורב שמש) [בטבול יום], זו שנעשית (בטבול יום) [במעורב שמש]

---

[1]) הענין יארך יותר מדי, אם אמרנו להביא פה דברי כל המפרשים; ביחוד אני רוצה להחליט, שבפסיקתא זוטא ישנם ב׳ פירושים; עפ״י הראשון דן מונבז, כפי שמבואר למעלה, מן זב על מצורע. כן פירשו גם ר״א אבן חיים והרב מלבים. הפירוש השני הוא בזה״ל: פי׳ אחר, ומה מי שפטרתיו בעמידתו כלו׳ ומה ימי ספרו הקלים שאינו מטמא משכב ומושב ואינו מטמא בביאה, טעון שבעה, ימי גמרו חמורים שמטמא משכב ומושב ומטמא בביאה, א״ד שיהא טעון ז׳, ת״ל, והובא אל הכהן שלא ישהא, עכ״ל; הרי זה הוא הקו״ח של ר׳ עקיבא. האם לא היה הספרא נגד עיני המחבר של הפסיקתא זוטא? הראב״ד, שאגב יש להעיר כי גרס „מה אם מי שפרטתיו" ולא כמו שגרסינן במהדורתו של החכם ווייס „משאחזתיו, משפטרתיו", הוא דן ממצורע מוסגר על מצורע מוחלט. ר׳ אייזיק מקמארנא מפרש כבק״א. בעל „זית רענן" הרב אברהם אבלי, מפרש, מה שהוא נפלא בעינינו, כפסיקתא זוטא בפירוש השני.

(היום) היו דנין עמו, ועליה (ז) אמרו לו, מעשר נאכל (בטבול) [לטבול] יום ותרומה נאכלת (במעורבי) [למעורבי] (של) שמש, מעשר שנאכל (בטבול) [לטבול] יום, כל שכן הוסיפו לו קדושה, קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, וקדשים קלים חוץ לקלעים, קדשים קלים שנאכלין חוץ לקלעים, כל שכן הוסיפו להן קדושה, קדשי קדשים נאכלין ליום אחד, וקדשים קלים (לשלשה) [לשני] ימים, קדשים קלים שנאכלין (לשלשה) [לשני] ימים, כל שכן הוסיפו להן קדושה, אמרו לו, אם מקיימין אנו אותה, מוציאים אנו שם רע על הראשונים, שהיו אומרים טמאות היו, גזרו עליה ושפכה, ועשה אחרת בטבול יום, ע״כ. הר״ש גורס: שרף שתים אחת בטבול יום, ואחת שנעשית במעורבי שמש, היו דנין עליה, אמר להם מעשר נאכל לטבולי יום, ותרומה נאכלת למעורבי שמש, מעשר שנאכל לטבולי יום כל שכן שהוסיפו לו קדושה, והוא מוסיף ומפרש בזה״ל: מעשר שנאכל לטבולי יום כל שכן שהוסיפו לו קדושה, אם החמירו לאכלו במעורבי שמש וכן כולה. הגר״א מגיה בזה״ל: אמר להם, מעשר נאכל לטבול יום ותרומה נאכלת למעורבי שמש, מעשר שנאכל למעורבי שמש כל שכן שהוסיפו לו קדושה, והוא מעיר על זה ב„ביאורי הגר״א" (תוספתא הוצאת ראם): פי׳ אם רוצה לאכול ודאי מותר, שהרי מוסיף עליהן, פי׳ שהוא שומר אותה בטהרה יותר ממה שצריך. בכונה הבאתי את הפירושים האלה מלה במלה, מפני שהם מוכיחים בברור גמור על המבוכה, שנאחזו בה שני החכמים לרגלי התואר „כל שכן". לפי הר״ש צריכה היתה הגירסא להיות: מעשר שנאכל לטבול יום כל שכן שנאכל למעורבי שמש, לפי הגר״א בלשון יותר פשוטה: מעשר כל שכן שנאכל למעורבי שמש, אחרי שהמאמר המתחיל במלה „שהוסיפו" יכול להחשב רק כנתינת טעם להמלים „כל שכן". אבל נניח, גם זאת רק רגע אחד, כי ידע ר׳ ישמעאל בן פיאבי את כל שכן בתיר תואר של דין, גם אז ישאר כל המסופר לנו בלתי מובן. ראשית, מפני שהוכוח, שהמלים „היו דנין עליה" מורות על פתיחתו, הסר לגמרי; אין אנו שומעין אלא את כה״ג המגין על דעתו, ורק באחרונה משיבים לו החכמים ומבטלים את דעתו הנוסדה על שלשה טעמים, כדי שלא להוציא שם רע על הראשונים. ושנית, כחידה סתומה היא בעינינו, מה זה ראה הכ״ג הנוטה לדעת הצדוקים על ככה, להביא שלש ראיות להשקפתו, אחרי שרבוי הראיות הוא כנודע אות ומופת גלוי, שבעל הסברא חושב, כי ראיה אחת אינה מספקת. ע״כ אני מחזיק קודם כל בגירסת כה״י דוויען: „אמרו לו". זה הוא ג״כ לפי הענין; המה, המתנגדים פותחים בוכוח, הם שואלים אותו, אם תנוח דעתו בזה, שיהיו נוהגים במעשר כבתרומה; הם מחכים, כי בודאי יענה על השאלה הזאת בשלילה ויודה כי נצחוהו. אולם הוא

משיב להם: כל שכן הוסיפו לו קדושה. מה שאתם שואלים אותי, זה בעצמו הוא ראיה על אמתת השקפתי; הנני עונה על שאלתכם בחיוב, יען כי מותר הוא בלי שום ספק להוסיף על קדושת המעשר. התנוח ג״כ דעתך, שואלים אותו שנית. כשיבטל ההבדל שבין קדשים קלים ובין קדשי קדשים בנוגע למקום אכילתם? האם לא תחוש, פן יתחלפו קדשי קדשים בקדשים קלים על נקלה? הם חושבים ליוצא מגדר האפשרי, שכה״ג יעבור בנידון זה את הגבול שקבעה התורה. והוא מוסיף להשיב כבראשונה: כל שכן הוסיפו להן קדושה. לבסוף שואלים אותו שאלה שלישית, אם יוכל להסכים, שיהיו נוהגים בקדשים קלים בנוגע לפגול כבקדשי קדשים, והוא עונה גם בפעם הזאת: כש״כ הוסיפו להן קדושה. לפי זה אני גורס: אמרו לו, מעשר נאכל לטבול יום, ותרומה נאכלת למעורבי שמש. מעשר שנאכל למעורבי שמש, מה דינו. אמר להם [1]), כש״כ הוסיפו וכו׳. אמרו לו קדשי קדשים נאכלין לפנים מן הקלעים, וקדשים קלים חוץ לקלעים, קדשים קלים שנאכלין לפנים מן הקלעים׳ מה דינן, אמר להם, כש״כ הוסיפו וכו׳, אמרו לו קדשי קדשים נאכלין ליום אחד וקדשים קלים לשני ימים, קדשים קלים שנאכלין ליום אחד, מה דינן, אמר להם, כש״כ הוסיפו וכו׳. בנוסחא הזאת, כפי שהגהתיה אנכי, יש לנו וכוח נפתח כשורה ועולה בהדרגה שפתחי בו חכמי הפרושים, בענין שכה רבו בו חלוקי הדעות [2]). כל הערבוביא והשחתת פני הנוסחא באפן רע כזה, לא באו אלא לרגלי התואר „כל שכן״, שכבר נשכחה הוראתו הראשונה ושחשבוהו לתואר של דין.

ואחרי שברורה לנו הוראת „כל שכן״ כתואר של פירכא במשך כל התקופה מימות כה״ג ר׳ ישמעאל בן פיאבי עד ר׳ יהודה בן אילעי, עלינו לשום לב אל השאלה, מתי נשתנה התואר של פירכא לתואר של דין. לע״ע לא ארהיב בנפשי עוז להחליט, כי השנוי הזה נולד בתקופת האמוראים, אחרי שאנו מוצאים את התואר של דין „כש״כ״ פעמים רבות מאד אצל התנאים, עד שלא יתכן להכחיש, כי מקור מוצאו הוא בספרות התנאים, מבלי טעמים

---

[1]) אני תומך את תקוני זה בנוסחא המשובשת של המהדורות הישנות: היו דנין לאכול שכן הוסיפו לו קדושה, כי במלה „לאכל״ ישנה המלה „כל״, זה הוא גלוי לעין כל; נשארו איפא המלים: „היו דנין לא״, וכי נשתבשו המלים האלה מן המלים: „מה דינן א״ל״ גלוי הוא עוד יותר, מכיון שבשאלות ב׳ וג׳ צריך באמת לגרום: מה דינן״.

[2]) איזו צורה קבל ריב הכתות, יכולים אנו לראות ממשנה דפרה פ״ג, מ״ז. מפליא הוא, כי לפי החכמים היה שמעון הצדיק אחד מאלה שעשו הפרה בתחלה במעורבי שמש ואה״ב בטבולי יום; בכל אפן יוצא מן התוספתא כי היו ח׳ פרות ולא ז׳. אבל מי היה כה״ג הצדוקי בזמנו של ריב״ז, שהתוספתא דפרה פ״ג ח׳, מזכירה אותו?

מכריחים. אולם בהיות שמקורו יכול להיות רק בזמן שבין ר׳ יהודה בן אילעי ור׳ יהודה הנשיא, מוצאים אנו רושם ניכר ובולט, שעל ידו נוכל להכיר, במה שנוגע לצורה החיצונית, הזמן המאוחר לפי הערך בסדור הדברים שנמסרו לנו מפי התנאים. נתבונן על פי זה בעין בוחנת בספרים שנתחברו בתקופת התנאים על פי הסדר.

במשנה ישנם בערך חמשים קולין וחומרין, אשר בשנים מהם נמצא התיאר של דין „כל שכן", בכלאים פ״ח מ״א, בבא א׳ ובכלים פ״ז, מ״ד, ב״ב. מה שנוגע אל הראשונה, די לקרא אותה פעם אחת שתתעורר בנו תמיהה; וז״ל: כלאי הכרם אסורין מלזרוע ומלקיים ואסורין בהנאה, כלאי זרעים אסורין מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה וכל שכן בהנאה. ראשית יפלא בעיני כל איש, למה לא נאמר גם אצל כלאי הכרם: ואסורין בהנאה וכל שכן באכילה; ושנית, הנני מזכיר, כי כבר נודעה לנו הלשון השגורה בכל מקום: מותר באכילה ואצ״ל בהנאה, אסור בהנאה ואצ״ל באכילה [1]. שתי אלה לבדן נותנות לנו הצדקה, למחוק במשנה זו את המלים „וכל שכן בהנאה", וגם דעת המהדרין מן המהדרין תנוח במחיקה הזאת, אם ישמעו, כי גם בכת״י דגמרא שבמינכן, גם בהוצאת המשניות של Lowe וגם בספרים רבים אחרים שהזכירם הר״נ ראבינאוויטץ ז״ל בס׳ „דקדוקי סופרים" שלו לא נמצאו המלים החשודות האלה. אחרת היא במשנה דכלים: פטפוטי [2]) כירה שלשה של שלש אצבעות מטמאים במגע ובאויר, פחות מכאן כל שכן הן טמאין, ואפילו הן ארבעה. גם פה נפלא הוא בנין המשנה אף בעיני איש שלא הורגל בבקירת. אחרי שהמלים ו„אפילו הן ארבעה" מוסבות בכל אפן על המלים „של שלש אצבעות", יכולים היינו לחשוב, כי מסדר המשנה הנודע בהבנתו העמוקה בשמוש הלשון, אם באמת היתה כונתו לעסוק בגובה הפטפוטים שהוא פחות מג׳ אצבעות, יבנה את המאמר בזה״ל: פטפוטי כירה שלשה של שלש אצבעות, וכש״כ פחות משלש מטמאין במגע ובאויר, ואפילו הן ארבעה. למה לו לשנות את המלה „מטמאין" שלא לצורך ועוד יותר מזה המלה הקשה והמיותרת „הן"? [3]) למצער היה צריך לומר: כל שכן שהן טמאין. ואף זאת אין לשכה, כי המשנה היא בכל אפן קדומה מאד מאשר נוכל לחשוב את

---

[1]) עיין למעלה דף פ״ג.

[2]) אחת היא אם פטפוטין הם כפי׳ הרמב״ם קצוות בולטות על הכירה, או כדעת יתר המפרשים רגלים שהכירה יושבת עליהן; בכל אפן טמאין הפטפוטין ע״י טומאת הכירה במגע או באויר.

[3]) בעל „תפארת ישראל" במחב״ה הבין את המשנה באפן מוזר, בהוסיפו אל המלה „הן" את הפי׳ „ולא אוירן".

„כל שכן" לתואר של דין. הנני מחזיק איפא את המלים „פחית מכאן וכו' טמאין" להערה שנכתבה ביד איזה איש בשולי הגליון, כדי להשוות המאמר הזה עם המשנה פ"ז מ"ד ועם פ"ז מ"ג שנאמר גם בהן „פחות מכאן" [1]), וההע"ה הזאת נדחקה אח"כ אל תוך המשנה שלא במקום הראוי. לאשרי יכול אני להוכיח השערתי זאת באפן נעלה על כל ספק. במשנה שלאחרי זו אנו קוראים בזה"ל: היו גבוהין משלש אצבעות (משלש) [2]) ולמטן מטמאין במגע ובאויר, משלש ולמעלן מטמאין במגע ואין מטמאין באויר, דר"מ, ר"ש מטהר, ע"כ. מכיון שאצל משלש ולמטן לא נפלגו ר"מ ור"ש, תתעורר בלב כל איש הישב השאלה, למה לו למסדר המשנה להביא הלכה אחת בשתי משניות סמוכות זו לזו? ההשנות המפליאה הזו למה היא באה? יש איפא לבחור באחת משתי אלה, או למחוק בפ"ז מ"ה את המלים, משלש אצבעות ולמטן מטמאין במגע ובאויר, או בפ"ז מ"ד את המלים שאני חושב להערה נוספה. לא אפון אף רגע, כי הכל יסכימו לי למחוק את המלים האחרונות. יש לי איפא הצדקה להחליט, כי התואר „כל שכן" הנמצא במשנה רק פעמים, הוא הוספה מזמן מאוחר.

בתוספתא ישנם יותר מששים קולין והומרין בענינים של הלכה ואגדה. בכל אלה לא נמצא התואר כל שכן, מלבד בשלשת המקומות שכבר ביארנום, שבת פרק ח' בבא ד', סוטה פ"ק א' בבא ב' ופ"ה פ"ג ב"ו, שנמצא בהם בהוראת תואר של פירכא, אלא פעם אחת בביצה פ"ק א', ב"ו: אמר ר' יוסי ומה אם מילה שודאי דוחה את השבת, אין ספיקה דוחה את ו"ט, כסוי הדם, שאין ודאה דוחה את השבת, כל שכן שאין ספיקה דוחה את הוי"ט. לשמחתי יכול אני להחליט, כי „כל שכן" הזה איננו אלא טעותו של המעתיק כה"י ערפורט [3]); אחרי שלא רק בכל המהדורות הישנות נכתב, כמו שבחולין פ"ה, מ"ב, „אינו דין" או „דין הוא", אלא גם בהוצאת צוקרמאנדל נאמר במקום הזה „דין הוא". אי אפשר ג"כ להחליט כי מקורו של כש"כ הוא באיזו בריתא שבתלמוד, אחרי שבבבלי חולין דף פ"ד ע"ב נאמר: אין דין שאין ספיקו דוחה יום טוב, וירושלמי ביצה פ"א ה"ג גורס: דין הוא שלא ידחה ספיקו יום טוב. לפי זה לא נמצא כש"כ בתור תואר של דין גם בתוספתא.

---

[1]) אמנם רק בשביל זה, שההלכה אחרת היא.

[2]) צריך למחוק בלי כל חשש את המלה „משלש"; אי אפשר ג"כ לתקן: היו גבוהין שלש אצבעות ומשלש ולמטן, כי בזה היה עוד הפעם כפל הלשון ממשנת ד' בפרק ז', עיין רמב"ם הלכות טומאת כלים פי"ז ה"ג והח' דירינבורג בפה"מ שם.

[3]) עי' בהוצאת צוקרמאנדל, שהענין בולט ביותר ע"י הנקודות המוזרות.

אחרת הוא לגמרי במכילתא, שאנו מוצאים בה בערך תשעים קולין וחומרין, ובהם יש לשבעה התואר של דין „כל שכן".

א. הוא נמצא תכף בקו"ח הראשון שבפתיחא: בארץ מצרים, חוץ לכרך, או אינו אלא תוך הכרך, כשהוא אומר, ויאמר אליו משה כצאתי את העיר, והלא דברים קו"ח, ומה תפלה הקלה, לא התפלל אלא חוץ לעיר, דבור חמור לא כל שכן, ע"כ. אולם שאין זו הנוסחא הראשונה יוצא לנו ברור מן הילקוט רמז קפ"ז המביא את דברי המכילתא ומסיים בדברים האלה: דבור חמור, דין הוא שלא נדבר עמו אלא חוץ לכ"ך. אמנם יודע הילקוט גם את שנוי הנוסחא „כל שכן" שהוא "מביאו ג"כ ממכילתא דשמות ט', כ"ט [1]). אולם בכל זאת אין שום ספק בזה, שגם פה התואר כש"כ רק מיד המעתיק הוא בא, שבחר בתואר הזה, מפני קצור הלשון שבו.

ב. בא, פרשה ט"ז, לשמות י"ג ג': . . . אין לי אלא (ברכת) (ה) מזון, שהוא טעון ברכה לאחריו, לפניו מנין, היה ר' ישמעאל אומר, קו"ה, מה כשאכל לשובע טעון ברכה, כשהוא תאב לא כל שכן. בצורה הזאת נשנה המאמר הזה סתם בשנוי הלשון „כשהוא רעב" בבבלי ברכות דף ל"ו, ע"א ודף מ"ח, ע"ב, אבל בילקוט, המביא ברמז רי"ח ורי"ט את כל דברי המכילתא לשמות י"ג ג' בלשונם ממש, ושהנוסחאות שבו הנן יותר נכונות ומדויקות מאשר בהוצאות אשר לפנינו, נאמר בזה"ל: אין לי אלא מזון, שהוא טעון ברכה וכו' מה כשאכל ושבע הרי טעון ברכה, קל והומר כשהוא תאב לאכול. זאת הוא נוסחת המכילתא [2]) הראשונה, אחרי שר' ישמעאל ידע את „כל שכן" רק כתואר של פירכא.

ג. בשלח פר' א' לשמות י"ד, ד': ואכבדה בפרעה וכו' מי שהתחיל בעבירה וכו', והרי הדברים קל וחומר, מה מדת פורענות מעוטה, מי שהתחיל בעבירה וכו', מדה טובה מרובה לא כל שכן, ע"כ. המאמר הזה נמצא פעמים רבות; אני מראה על מכילתא בא פר' ז' וספרי במדבר פי' י"ח; בשני המקומות צורת הדין הוא: קו"ח למדת טובה המרובה, רק זה בלבד היה נותן לנו הרשות לגרוס כן גם פה, אבל יכול אני גם בזה להראות על הילקוט, שאנו מוצאים בו, ברמז ר"ל, מבלי שנזכרה המכילתא כמקור

---

[1]) הדברים המובאים בילקוט בשינוי לשון יש להם למצער ערך של כ"י ישן מאד; כנודע היה לר' עזריה מן האדומים כ"י של הילקוט משנת ה"א,ע. עיין שם הגדולים ערך ר"ש אשכנזי.

[2]) בפרשה הזאת נמצא עוד קו"ח שני דר' ישמעאל עם התואר ודין הוא, שנשתנה בבבלי ברכות במקום הנזכר לתואר כל שכן.

הדברים, את דברי המכילתא לשמות י"ד, ד', שם נאמר: והרי דברים קו"ח, ומה אם וכו' ממנו התחילה הפורענות, קיו למדת הטובה המרובה; המלים "ומה אם" לבדן ערבות לנו, שיש פה לפנינו הנוסחא הראשונה.

ד. משפטים פרשה ד', לשמות כ"א, י"ד: מעם מזבחי תקחנו למות וכו', ר' שמעון בן מנסיא אומר, ויהא פיקוח נפש דוחה את השבת. והדין נותן, אם רציחה דוחה את העבודה, שהיא דוחה את השבת, פיקוח נפש שהיא דוחה את העבודה, לא כל שכן, ע"כ. כיון שהזמן שהיה רשב"מ חי בו לא נודע בדיוק [1]), ואחרי שאין אנו יכולים להחזיקו לבן זמנו של ר' יהודה בר' אילעי, אין לנו הרשות למחוק את המלים "כל שכן" עפ"י יחוסן הזמני. אולם צריכים לדעת, כי המאמר המסיים הזה לא נמצא אלא במכילתא הוצאת י"נ הרב מאיר איש שלום. הוא איננו לא במכילתא דפוס ראשון ולא בהוצאת ויניציא [2]), אלא שהרב א"ש נתן מקום להמאמר הזה עפ"י המכילתא כפי שמובאה בילקוט לפסוק זה. אבל לעומת התואר של דין הזה נמצאה צורתו הראשונה בזה"ל: קו"ח לפקוח נפש שדוחה את השבת לא רק בבריתא דיומא דף פ"ה, ע"ב, אלא גם במכילתא עצמה בכי תשא פ"שה א' [3]); ועוד קשה להבין, למה השתמש מסדר המכילתא, שהשתמש כבר במקום הזה ה' פעמים בלשונות "דין הוא" "ואינו דין", רק בסופו בלשון אחרת; צריכים איפא להשלים המאמר מתוך הבבא הזו עצמה ולגרוס: ופיקוח נפש שהוא דוחה את העבודה, דין היא שידחה את השבת; במקום שחסר הסיום, מפני שמיותר הוא אחרי הקודם לו, יכולים להשלימו רק עפ"י הנוסחא שאצלו.

ה. שם, פרשה ט' לשמות כ"א, ל"ג: וכי יפתח איש בור וכו', ד"א וכי יפתח איש בור, אין לי אלא פותח, כורה מנין, ת"ל כי יכרה, עד שלא יאמר, יש לי בדין, אם הפותח חייב, הכורה לא כל שכן, הא אם אמ"ת כן, ענשת מן הדין, ע"כ. כל היודע, עד כמה פעמים נשנה הקו"ח הזה, לא רק בתלמוד, אלא עוד יותר מזה בבאורי המפרשים כדוגמא להלכת "אין עונשין מן הדין" [4]), לא יפלא בעיניו כי היה הקו"ח שגור בפי המעתיקים וכי מידם בא לנו קצור הלשון ע"י כש"כ. אולם אין אנו נזקקין להשערה זו בלבד, כי גם פה נשמרה לנו נוסחתה הראשונה של המכילתא בילקוט רמז שמ"א: אם הפותח חייב הכורה לא יהא חייב. הלשון הפשוטה של שאלה גם בלי התואר של דין, יפה כחה ככל לשון אחרת של החלטה.

---

[1]) עי' מה שכתב אמ"ו מהרז"ף בספרו "דרכי המשנה" צד 202.

[2]) גם אדוני מורי הרב רא"ה וויים הסתפק בהוצאת המכילתא שלו בהוספת המלה "וכו'"

[3]) כי נתחלפו השמות, הדבר הזה לא ישנה מאומה לא בדין עצמו ולא בתוארו.

[4]) עיין למעלה דף נ"ט. ובב"ק דף ד' ע"ב בענין עדים זוממין.

ו. שם, פרשה י״ב לשמות כ״א, ל״ה: וכי יגוף, בכלל נגיפה נגיחה דחיית רביצה בעיטה נשיכה, דברי ר׳ יאשיה, אבא חנן אומר משום ר׳ (אלעזר) [אליעזר] [1], בכלל נגיפה נגיחה דחייה רביצה בעיטה, נשיכה מנין, ת״ל ולא ישמרנו בעליו, והרי דברים ק״ה, אם שמרו חייב כשהזיק, לא כל שכן עד שלא ישמרנו, ומה ת״ל ולא ישמרנו, הוסיף לו הכתוב שמירה אחרת, ואי זו, זו נשיכה, ע״כ. גם פה נשתמרה לנו בילקוט (שם), כמוכח מכל לשונו של המאמר, הנוסחא העתיקה והראשונה: והרי דברים ק״ו ומה אם בשומרו ויצא והזיק חייב, ק״ו עד שלא ישמרנו. כל הבבא דמכילתא המובאה בילקוט, יש לה צורה יותר מדויקת.

ז. שם, פרשה כ׳, לשמות כ״ב, ל׳: לכלב תשליכון אותו וכו׳, ללמדך שאין הקב״ה מקפח שכר לכל בריה, שנאמר ולכל ב״י לא יחרץ כלב לשונו, אמר הקב״ה תן לו שכרו, והלא דברים ק״ה, ומה אם חיה כך, אדם לא כל שכן, שאינו מקפח שכרו, ע״כ. תחת הנוסחא, אשר כשהיא לעצמה מאריכה בלשונה, נמצא בילקוט רמז שנ״ב סיום הבבא דמכילתא בזה״ל: ומה אם שכר היה לא קפח המקום, ק״ו שכר אדם. גם פה אין לשכוח, כי לפני הקו״ח האגדיי הזה נמצא סמוך אליו קו״ח הלכיי בלשון של שאלה „אינו דין״.

נתבררו איפא ונתלבנו הדברים, שגם במכילתא לא נודע הלשון כל שכן בתור תואר של דין, וכי צריכים אנו להשמיטו בכל המקומות שהבאנו, ולכתוב אחר במקומו.

בספרא, שיש בו יותר ממאתים קולין והומרין, לא נמצא התואר כל שכן אלא ב׳ פעמים; המקום האחד שנחוץ לבארו במובן של פירכא, מצורע, פרשה א׳, ה״ג והי״ד, כבר ידוע לנו היטב. המקום השני, שבו היא נמצא בפועל במובן תואר של דין, הוא בנגעים פרשה ג׳, ה״ב וז״ל: כי תהיה, מן הדיבור ואילך, באדם, להביא את הבא בכולו לבן, שתהא המחייה מטמאתו, והלא דין הוא, בהרת קטנה מחיה מטמאתה, בהרת גדולה לא כל שכן, ע״כ. עפ״י העתק [2]) מכ״י הספרא במספר 108 שבבית מדרש הרבנים בברסלא ועפ״י העתקות פוטוגרפיות של שני כה״י של הואטיקן המונחות לפני, יש לאל ידי להחליט, ש„כל שכן״ הזה הנמצא בדפוסים שלנו נוסף בידי איזה מעתיק. כל

---

[1]) זוהי גם גירסת הילקוט, השם את הדברים בפי אבא שאול ולא אבא חנן במכילתא וספרי, כמוכח מדברי הרב הח׳ האפמאן בספרו „מבוא למדרשי ההלכות״ צד 85, אומר אבא חנן, חוץ מפעם אחת (בספרי דברים פי׳ צ״ד), תמיד בשם ר׳ אליעזר.

[2]) הגיע אלי ברוב טובו של המנהל את אוצר הספרים דשם, הרב החכם ד״ר בראנן.

שלשת כה״י [1]) מתאימים יחדו בזה, שיש בהם צורת הדין בלשון שאלה, וז״ל: בהרת קטנה מחיה מטמאתה, על כן אוכל לומר בהחלט, כי גם בספרא לא נמצא „כל שכן" כתואר של דין.

בספרי, שפחות מעט ממאתים בבות שלו יש בהן קולין וחומרין, אנו מוצאים „כש״כ" בד׳ מקומות; האחד, בבמדבר פיסקא י״א, זה הוא שנמצא גם בתוספתא סוטה פרק א׳, ב׳, יש לו, כמו שנוכחנו למעלה, הוראה של פירכא; הרי הוא שהיה נקודת היציאה בדרך חקירתנו בפרק הזה, בפעם השנית אנו מוצאים „כל שכן" בספרי במדבר פיסקא קכ״ב, אבל ג״כ בהוצאת הח׳ מאיר איש שלום, בזה״ל: אתם ובתיכם, להביא את בית ישראל שנותנת רשות [או אינו אלא לאכול, אמרת תרומה המורה אוכלת, מעשר הקל לא כל שכן, אלא לימד על בת ישראל המאורסת ללוי שתהא נותנת רשות]. כל המאמר המוסגר פה נמצא בכה״י של ספר שהיה לנגד עיני המפרש המפורסם רבנו הלל [2]); מקורו הוא כנראה ביבמות דף פ״ו ע״א, ויש למחוק אותו, לא מפאת לשונו וצורתו אלא מפאת תכנו, מפני שהוא סתירה עצומה לדברי הספרי במדבר פיסקא קי״ז.

המקום השלישי שאנו מוצאים — רק בהוצאת הר״מ איש שלום — את התואר „כל שכן" הוא בספרי במדבר פיסקא קמ״ה: ובראשי חדשיכם תקריבו עולה לד׳. ל״נ, לפי שהוא אומר, את הכבש האחד וגו׳ ואת הכבש השני וגו׳, שומע אני אף ראשי חדשיכם בכלל היו, שנאמר ואת הכבש האחד, הרי הכתוב מוציאו מכללם, להחמיר עליהם ולדון במוספים וילמדו משבת, והדין נותן [מה שבת המורה מקרבי בה תמידין ומוספין, ר״ח לא כ״ש אי] מה שבת שני כבשים, אף בר״ח שני כבשים, ת״ל ובר״ח וכו׳ בענין אחר הכתוב מדבר, ע״כ. את המאמר המוסגר בזה מביא הח׳ א״ש בתור גירסא של כ״י המפרש רבנו הלל, אבל המאמר הזה בלי ספק אינו אלא הוספה מאוחרת, ולא לבד בשביל כש״כ המעיד נגדו, אלא גם בשביל כל הקו״ח יש למחקו; הספרי בא ללמדנו רק זאת, שכיון שמוספי ראש חדש יכולים ללמוד ממוספי שבת רק במה מצינו, על כן נאמר בפירוש מספר הקרבנות.

המקום הרביעי שנמצא בו — וגם אלה רק בהוצאת הר״מ א״ש — שתי פעמים כש״כ בזה אחר זה, הוא בספרי דברים פיסקא ל״ב, אבל בהשוותנו

---

[1]) בת״י ברסלא דף פ״א ע״א, ופ״א ע״ב, בכת״י הואטיק: מספר 61 צד 130 עמוד א׳ גרס ב׳ פעמים „המחיה"; ב״י הואטיקן מספר 31 צד 56 עמוד ב׳ גרס: בהרת גדולה לא תהא מחיה מטומאתה.

[2]) עיין בהערה ו׳ ב„מאיר עין"; כה״י הנזכר ב„זרע אברהם" מתאים עם הדפוסים שלנו.

איתו עם הספרי המובא בילקוט סי׳ תתל״ז נוכח עד מהרה, כי הנוסחאות שבדפוסים שלנו נשתבשו ע״י מעתיקים. וז״ל המאמר בהוצאת א״ש. ובכל נפשך וכו׳ וכן איוב הוא אומר וכו׳, אנשי דור המבול וכו׳, והלא דברים קו״ח [ומה אם שהוא כעור בטובה, נאה בפורענות, כל שכן מי שהיא נאה בטובה שיהא נאה בפורענות]. אנשי סדום ועמורה וכו׳, והרי דברים קו״ח, ומה אם מי שהוא כעור בטובה, נאה בפורענות, כל שכן [1]) מי שהוא נאה בטובה, שיהא נאה בפורענות, ע״כ. הספרי המובא בילקוט אינו עוסק באנשי סדום; הוא מדבר רק על אנשי דור המבול: אנשי המבול היו בועטין בטובה, וכשבאת עליהם הפורענות קבלו על כרחם (ועוד [2]) [והי״ד] קו״ח, אם מי שבועט בטובה נאה בפורענות, אנו שנאים בטובה, לא נהא נאים בפורענות. גם פה יש לנוסחת הילקוט, לא רק בשביל צורת הדין העתיקה אלא גם מפאת תכן המאמר הנראה ליותר נכון, משפט הבכורה על הנוסחאות בדפוסים שלנו. מסדר הספרי שם בפי איוב דברי תוכחה נגד אשתו הנוסדים על מקרים מדברי הימים. ועל כן יתכן שדבר אליה בקו״ח שלו בלשון רבים מדברים בעדם. לפי זה התואר של דין „כל שכן" גם בספרי לא יכירנו מקומו.

אמנם מוצאים אנחנו את התואר של דין הזה בבריתות רבות של שני התלמודים; אבל כי גם שם לא נוכל לחשוב אותו למקורי, מוכיחה לנו העובדא, כי הבריתות ההן המובאות מתוך מדרשי ההלכות, יש להן במקורותיהן תואר של דין אחר לגמרי. כדי שנוכל לדון על הבריתות שלא נמצאו במדרשי ההלכות, נחוץ הוא להשוות אותן עם התוספתא [3]). ואחרי שאנו יכולים לחשוב

---

[1]) כל שכן זה נמצא גם בדפוס ראשון, והוא היחידי שיש לו הנראה של דין, שאנו מוצאים אותו בהוצאות הספרי הישנות.

[2]) המלה נשתבשה מן „וה״ד" ע״י האותיות הדומות ואין צריכים להוכיח זאת.

[3]) מבלי להתפאר בשלמות גמורה הנני מביא פה את כל הבריתות, כפי שציינתי אותן לעת מצא, אשר נמצא בהן כש״כ או לא כש״כ: א) בבלי: ברכות דף מ״ח,ע״ב: כשהוא רעב לא כש״כ... על חיי עוה״ב לא כש״כ (עי׳ מכילתא בא פ׳ י״ז); שם דף ס״ב ע״ב: רקיקה שהיא דרך בזיון לא כש״כ (עיין במשנה פ״ט, מ״ה ותוספתא פ״ז בי״ט); שם: רקיקה שהיא מאוסה לפגי ממ״ה הקב״ה לא כש״כ; שם דף ס״ג, ע״ב: ללמדו תורה לא כש״כ; שבת דף קל״ג, ע״א: צרעת לא כש״כ; פסחים דף כ״ז׳ ע״ב: חמץ שישנו בב״י וב״י לא כש״כ; שם דף מ״א, ע״א: שאר משקין שמפיגין טעמן לא כש״כ (עי׳ מכילתא בא פ״ו); שם: זבין משתלחין מצורעים לא כש״ב, זבין לא כש״כ; שם דף קי״ב, ע״א: כש״כ לבית הברך; מ״ק דף ז׳ ע״ב: כש״כ לדבר מצוה; ר״ה דף ט״ז, ע״ב: טומאה קלה לא כש״כ; יומא דף פ״א, ע״א: מלאכה שנוהגת בשבת ויו״ט לא כש״כ (עיין ספרא אמור פרק י״ד, ט׳); שם דף פ״ו, ע״ב: ראב״י אומר כש״כ שהיא משובת (עי׳ תוספתא פכ״ו, הט״ו); יבמות דף י״א ע״ב: באסור לה לא כש״כ; שם דף נ״ו ע״ב:

את התואר „כל שכן" בכל ספרי המאספים של הספרות של זמן התנאים לנדחק שלא ברשית, ואחרי שאנו מחויבים למחקו בכל מקום, הרשות בידינו להחליט, שגם מאספי הבריתות, שמהם שאבו האמוראים דבבלי וירושלמי ושנאבדו במשך הזמנים, גם הם לא ידעו כהמשנה, התוספתא, המכילתא, הספרא והספרי, שום הוראה אחרת לתואר „כל שכן" אלא במובן של פירכא, כי נמצא בבריתות רבות הנודעית לנו רק מן התלמוד „כל שכן" כתואר של

קדושי עברה לא כש״כ; קדושין דף ל״ז, ע״א: שבת חמירא לא כ״ש (עי' ספרי במדבר פיסקא ק״ז); שם דף נ״ה, ע״א: קדשים ק״ים לא כש״כ (שם דף ע״ז ע״א לכה״ג מבעיא, ספרא אמור פ״ב, א'); גטין דף פ״ג ע״א: אשת איש חמורה לא כש״כ (עיין תוספתא פ״ט ב״ד); נדרים דף מ״ט, ע״ב: כש״כ שנסמוך עליהו למחר; שם דף נ', ע״ב: כש״כ שיהיו פנינו צהובים; שם דף ע״ו ע״א: זרועין ועומדין לא כש״כ; נזיר דף י״ז ע״ב: ימי חלוטו שאין ראויין לתגלחת לא כ״ש; שם דף מ״ט ע״ב: על כזית מן המת לא כ״ש; סוטה דף ז' ע״א: סוטה שהוא בלאו לא כש״כ; שם דף ט״ו ע״ב: בטומאת א״א חמורה לא כש״כ (עי' ספרי במדבר פי' י'); ב״ק דף ב' ע״ב: לאדם מועד, לבהמה לא כ״ש; שם דף ק״ט, ע״ב: בשל עצמו לא כש״כ (עי' ספרי במדבר פיסקא ד'); ב״מ דף צ״ה, ע״ב: אבדה שקרובה לפשיעה לא כ״ש; ב״ב דף קט״ו, ע״ב: בתו הבאה מכחו לא כ״ש; שם דף ק״ל ע״ב: פשוט... לא כל שכן; בכור שהורע כחו וכו' לא כ״ש; סנהדרין דף ע״ד ע״א: פגם גבוה לא כש״כ; שם דף צ' ע״ב: מן הטיט לא כ״ש; מכות דף ח' ע״א. בת אביו ובת אמו לא כש״כ; שם דף י״ה, ע״א: כאן שלשה שמות לא כ״ש (עי' ספרא חובה פ״א ה״ח); שם דף י״ז, ע״א: בכורים לא כש״כ (עי' ספרי דברים פי' ע״ב); הוריות דף י' ע״א: משוח שאין במביא בשגגת מעשה וכו' כש״כ (עי' דקדוקי סופרים במקום זה וספרא חובה פרשה ב' ה״ד); זבחים דף ק״א, ע״א: קודש חמור לא כש״כ; חולין דף ק״ב, ע״ב: על כולה לא כ״ש (עי' תוספתא ע״ז ח' ו'); ערכין דף כ״ט, ע״א: בשל עצמו לא כ״ש; נדה דף ל״ז, ע״ב: כש״כ שמביא לידי חימום. ב) ירושלמי: ברכות פ״ב, ה״ח: כש״כ על העבדים; שם פ״ג ה״א: חיי עולם לא כ״ש; שם פ״ז ה״א: חיי עולם לא כ״ש; בשעה שהיא תאב לאכול לא כש״כ (עי' מכילתא בא, פרשה י״ז) שם פ״ט, ה״ח: רקיקה שהיא בזיון לא כ״ש (עי' לעיל); כלאים פ״ח, ה״ב: בהמה שאת אסור לנהוג בה כל שכן שאת אסור לרכוב עליה; שם פ״ח, ה״ה: בשעה שאחד ביבשה ואחד בים לא כ״ש; תרום' פ״ה, ה״ד: טומאה שהיא בעשה אצל הכהנים לא כש״כ; שם פ״ח, ה״ה: השעה שאין עליה זיקת שני מעשרות לא כש״כ; ערלה פ״ב, ה״ב: איסור מתוך היתר לא כש״כ (עי' תוספתא ה' ד'); שם: ערלה שהיא מותרת לזרים לא כש״ב, שבת... שטר הדיוטות לא כש״כ (עי' תוספתא י״ג, א'); פסחים פ״ב, ה״ו: שאר משקין שמפיגין טעמין לא כ״ש (עי' לעיל); יומא פ״ג, ה״ג: טבילה מחול לקודש לא כש״כ; שם פ״ג מ״ו: כאן שהוא טעון טבילה לא כש״כ; מועד קטן פ״ב, ח״ד: חיי עוה״ב לא כש״כ; סוטה פ״א ה״ד: וכבוד מאיר לא כ״ש; כתובות פ״ה ה״י: דברים שהם קיום נפש לא כש״כ, דברים שנשאת לכאן משעה א' לא כ״ש (עי' מכילתא משפטים פ״ג); גטין פ״ט, ה״א: גרושין חמורין לא כש״כ (עי' לעיל); סנהרדין פ״ב, ה״ז: הדיוט לא כש״כ; שם פ״ז, ה״י: לא כש״כ על שם המיוחד; שם

דין, לזאת לא נוכל ליחס שום חשיבות, אחרי שגם מספר הגנון של בריתות המובאות ממדרשי ההלכות ומן התוספתא בשני התלמודים יש להם ג״כ התואר הזה. בשני מיני הבריתות יש לו תכונה בלתי־מקודית, או, מכיון שלא יתכן לחשוב את מקור מוצאו של כש״כ כתואר של דין בא״י, במה שנוגע לזמנם של התנאים, הוא נולד בזמן האמוראים.

התואר כל שכן, הן בצורתו ההחלטית והן בצורה של שאלה, הוא קצור לשון המאמרים: „הכל מוכיח שכן הוא". „האין הכל מוכיח שכן הוא?" [1]) לתואר „כל שכן" יש מעלה יתרה על „דין הוא" בזה, שאין צריכים לשנות את התולדה, שלא נחוץ לשוב ולהטעים מציאות ג בב, והננו מבינים היטב את הטעם למה השתמשו בו האמוראים בתשוקה מיוחדה; אין אנו מתפלאים על שהוא נמצא פעמים כה רבות, אלא על זאת שלא נדחק לבריתות עוד יותר מאלו; אולם חידה סתומה בעינינו היא, מה שנשתנה מתואר של פירכא לתואר של דין. כי ישנן מלים המשתנות בהוראתן במשך הזמנים, כי יבא דור אחר ונתן לאיזה מלה מושג אחר לגמרי, מאשר היה לו בדורות שקדמו, זה הוא מחזה שכיח בכל הלשונות ובכל הספריות; כי ,,verba valent usu" יאמר הפתגם הרומי (הוראת המלים הוא שמושן); אך בראשית תקופת האמוראים לא היה עוד התואר כל שכן חי בפי העם כמו שהיה אח״כ, אלא תואר מלאכתיי, ועי״כ תתעורר בנו בכל עוז השאלה, מה ראו החכמים על ככה בהטביעם את התוארים, לשנות תואר אחד, אשר כפי שראינו היתה לו הוראה של פירכא, ולעשותו להפוכו? השאלה הזאת נכבדה היא ביותר, אחרי

פ״ח, מ״ח: כש״כ לפקוח נפש שידחה את הספק (עי׳ מכילתא משפטים פ״ד); שם: לא כש״כ על המתכוין; שבועות פ״ז, מ״א: תני׳ ר׳ ישמעאל אבירה שאינה קרובה לאונסין לא כש״כ; הוריות פ״ב, מ״ג: א״ל ר״מ אם לאחרים הוא פוטר, לא כש״כ לעצמו; שם פ״ג, מ״ב: אמר ריב״ז אשרי [הדור] שהנשיא שלו וכו׳ על שגגתו הוא מביא, לא כל שכן על זדונו, נשיא שלו מביא חטאת, לא כל שכן הדיוט, עי׳ תוספתא ב״ק פ״ז, ב״ה שאין שם רמז לקו״ח.

[1]) לתת למלה „שכן", שהיא באה תמיד לנתינת טעם, הוראת תואר של הוכחה או „ראיה" ולהחזיק את המלים „כל שכן" „לא כ״ש" לקצורם של המאמרים: „האם לא הובאו כל הראיות, שהוא", או „מוכח בכל הראיות, שהוא", זה הוא רחוק מן האפשרות. הח׳ באכער בספרו: „דיא אֶלטעסטע טערמינאלאגיע" עובר על כל הענין בשתיקה; התואר „כל שכן" לא נמצא אצלו כלל. מפליא הוא ביותר, שהח׳ לוי באוצר המלים שלו בערך „כל" כותב בזה״ל: „כל שכן, היינו הכל שכן הוא, לפי זה הוראתו: עוד יותר ועם המלה „לא" הוראתו עוד פחות מזה. מספר השגיאות רב הוא ממספר המלים!

שההנחה, שעצם הקל־וחומר נתחזק [1]) או נחלש [2]) ע״י התואר של דין החדש, אין לה כל יסוד. רק באפן אחד נוכל לבאר לנו את השנוי שנעשה בלי שום

---

[1]) למראה העובדא, כי „כל שכן" מקורו בתקופת האמוראים מתמיה הוא ביותר לראות שהקו״ח המתחיל בתואר הזה ומכיון שהיא נעלה על כל פירכא הוא נחשב להיקש המיוחד. בחבור הקטן בשם: „נתיב משה, מאמר מחקרי על נתיבות התורה וביחוד על הקו״ח" מאת הרב משה מטורדשין (וויען תרנ״ו) נאמרה הסברה הזרה הזאת בהחלטה מתמיהה; בדף כ׳ כתוב: והנה מצאנו אשר חז״ל נשתמשו במדת הקל וחומר על שלשה פנים. וכל אפן במלות מיוחדות אליו, והם: הא׳) קל והומר באינו דין. הב׳) קו״ח בעל אחת כמה וכמה. הג׳) קל וחומר בלא כל שכן. ואם נתבונן היטב בשלשת הקל וחומר האלה, נמצא שהקל וחומר בלא כל שכן הוא הקל וחומר האמתי בעצם שאין עליו תשובה. והוא נמצא על המעט בדברי רז״ל. הקל וחומר בעל אחת כמה וכמה לא נמצא להלכה כלל כי אם בהגדה. אם לא שנאמר שכל קל וחומר סתמי הוא קל וחומר בעל אחת כמה וכמה (? !) והקל וחומר באינו דין נמצא על הרוב והוא היותר גרוע מכלם, עכ״ל. המחבר אשר כנראה איננו יודע את ההבדל שבין לשון של החלטה ולשון של שאלה אצל הקו״ח לא הצליח בראיותיו. הוא מביא באותו הדף בהערה דברי התוספתא דתרומות פרק ה׳ כראיה שהקו״ח באינו דין שוה למה מצינו, ואיננו מרגיש כלל כי דברי התוספתא: בש״א כמאה מקו״ח מ״מ בתרומת מעשר וכו׳ צריכים חיקון. ואולם יכול היה להוכח מירושלמי ערלה פ״ב מ״א, שהגירסא הנכונה היא: מה תחילתה במאה קו״ח בסופה (עי׳ בפירושי לתוספתא); בדף כ״ז הוא מביא דוגמא לקו״ח בלא כ״ש, באופן מיזר, מפסחים דף כ״ז, ע״ב, שיש בה למלה „דין", אשר הוא מפחית ערכה, חשיבות גדולה. אמנם הוא נזהר ומתחיל דבריו במלים: „ומה נותר" ולא במלים „והדין נותן", אבל גם בזה לא הרגיש כי אותו הקו״ח נאמר בירושלמי בתואר „אינו דין". לא די לאדם להסתפק „בסברות מחוכמות", כשאין הוכחותיו עולות יפה. ועיין גם בהערה הבאה.

[2]) מי לנו גדול מבעל „שאגת אריה" ו„טורי אבן", הגורע בעומק שכלו וחריפותו, והוא מחליט בחלק השני משו״ת (וילנא תרל״ג) סי׳ ג׳, כי, במה שנוגע לפירכית אפשריות, לא יתכן ליחס להתואר „כל שכן" תכונה של קו״ח, במלים אחרות, כי אין למפרך עליו. התשובה הזאת היא בענין שפסק הב״ח על דבר חדש של נכרי, ומה שנכבד לנו פה ביותר, בענין פירכא נגד קו״ח של הרא״ש. הרא״ש מחליט (שו״ת ב׳ א׳) והלא ערלה דאינה נוהגת אלא בארץ, ואפילו הכי נוהגת בנטיעת עכו״ם כרתנן וכו׳, וכש״כ חדש שנוהג מן התורה אף בחו״ל, שנוהג אף בשל עכו״ם, ע״כ. ע״ז משיב הב״ח בפי׳ לטור סי׳ רצ״ג: קו״ח פריכא הוא, דמה לערלה, שכן איסורו איסור הנאה, ואין היתר לאיסורו, ולכך החמירו בו לאסור אף בשל נכרים, אבל חדש, דאין איסורו איסור הנאה, ויש היתר לאיסורו לא. בעל „שאגת אריה" מגין בכל כחו ועוצם חריפותו על דעת הרא״ש ומתנגד לפירכת הב״ח בדברים החריפים האלה:..... אבל הא דמייתינן שחדש יהי׳ נוהג בשל נכרי שהרי נוהג בחו״ל ולא גרע של נכרי בא״י משל חו״ל מכש״כ מערלה שאינו נוהג בחו״ל, ואפ״ה נוהג בשל נכרים, כיון דהחומר שמייתינן לחדש, לאו ממקום אחר ומחומר אחר שיש בו אלא מניה וביה במכש״ב מייתינן, אין כאן דין קו״ח, שהרי לא מחמת קולא וחומרא מייתינן לה, ולא שייך למפרך, מה לערלה שכן חמור, שאסור בהנאה, משו״ה נוהג בשל נכרים, תאמר בחדש שקל שמותר בהנאה לא ינהג בשל נכרים, ובי אפשר לומר כן, שהרי

הכנה מצד התפתחות הלשון, במה שהחכמים שחשבו להכרח עצום ללמוד את הכלל דיו מן התורה, מצאו ג"כ לנחוץ לחזק את מוסדות ההגבלה מצד אחר. המחשבה האנושית אינה נזקקת לשום אפוטרופסות; אם שכלנו מטבעו נוטה להרחיב ערכו של ג, שאנחנו משימים אותו לנושאו של **א** לגבי **ב** העומד ביחס הערך **לא** בחיוב או בשלילה, כי אז, וזאת ידעו ראשי חכמי עמנו ומוריו, לא תועיל שום פקודה של התורה, ועל כן השתדלו לתת לקו"ח צורה של הגבלה. לתכלית זו חשבו את התיאר „כל שכן" ליותר מסוגל; לפי זה הרהיבו בנפשם עוז לעבור על הוראת הפירכא שלו, שהיתה לו מקדם ולשנותו ברצון עצמם לתואר של דין, ע"י הכש"כ הזה, שהשתמשו בו מעתה במובן הכמותי צריך היה שיתברר מעיקרא בעיני הכל, „שכן", שג יכול להיות נמצא בהקפו של **ב** באותה הכמות שהוא **בא** ולא יותר. אם הצליח בידם להציב גבול למחשבה הנוטה להרחבת ג **בב**, אז לא היה השנוי בהוראת כל שכן להפוכו מעורר חשש, אלא מעשה, המיוסד על המצב החדש, ושסופו הצדיק את תחלתו. הגבלת התולדה משכה אחריה בהכרח צורה מגבלת של הקו"ח, ומכיון שאנו מוצאים את הצורה הזאת רק בתקופת האמוראים, יוצא לנו, כמעט בודאות הנדסית, כי למוד הכלל דיו נולד בזמן שבין תקופת

האי חומר של חדש שנוהג בחו"ל, ממילא חומרא זו גורם לו שינהג בשל נכרי בא"י, דהא בהא תלי' וחדא חומרא היא, דלא גרע נכרי בא"י משל ישראל בחו"ל, והרי ערלה דאיכא למימר הכי, דהואיל ואינו נוהג בחו"ל, שקולא זו ממילא תגרם לו, שלא תנהוג בשל נכרים, אפ"ה נוהג בשל נכרים לכ"ע, כש"כ חדש, שנוהג בחו"ל, דנוהגת ממילא בשל נכרים, דאי אפשר לומר, דשל נכרי בא"י גרע משל ישראל בחו"ל, דהוי ליה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ואין כאן דין קו"ח שפרכינן עליו ממקום אחר, עכ"ל. רחוק הוא ממני להכנס בעובי המחלקת שבין שני הגדולים האלה, אבל לא אוכל לעצור ברוחי, בכל הכבוד הגדול, אשר ירחש לבי להרה"ג בעל שאגת אריה, להגיד מפורש, כי לא עשה עם הרא"ש חסד גדול, אחרי שכל החצים שהוא מורה נגד הב"ח ישובו על הרא"ש עצמו. אם האיסור חדש לנכרי מונח בהיקפו של איסור חדש בחו"ל, למה לו להביא ראיה מאיסור ערלה; הרי יש לפנינו דין פשוט ממשפט א ח ד, ולמה לנו משפט שני? מאי לכעל „שאגת אריה" הצדקה לעשות, מה שבמקרה נכון הוא לגבי בטוי אחד של הרא"ש לכלל ולהגיד: והיינו דלא הזכיר הרא"ש בדבריו לשון קו"ח, דאין קו"ח אלא ע"י חומרא וקולא שממקום אחר, ואינו מזכיר אלא לשון כש"כ דהיינו מניה וביה, דאין שייך למפרך ע"י קולא וחומרא של מקום אחר וכדאמרן, וזה ברור למבין. איך רצה בעל „שאגת אריה" לבאר כל אלה הכש"כ הנמצאים בבריתות התלמודים במקום „דין הוא" וקו"ח של מדרשי הלכה? גם מזאת יכולים להכיר כי הסברא היותר חריפה לא תביא שום תועלת ודאית, וכי רק חקירה הניסדה על יסודות מדעיים בתלמוד תוכל להובילנו אל המטרה. על יתר דברי בעל „שאגת אריה" בתשובה זו עיין בס' „סניגור" להח' צווייפעל צד קל"ג והלאה. להאריך בהם עוד יותר במקום הזה אי אפשר מבלי שנתרחק מגבולות חקירתנו.

התנאים לזו של האמוראים. וכן מוכיח „כל שכן" בהוראתו של דין באפן היותר ברור, שהקו"ח היה בכל הספרות שבזמן התנאים דין מן הפרט על הכלל בנוגע אל ההקף. אצל חכמי המשנה היתה ההגבלה חוק עולם במחשבת הארם, שאין צריך להביא ראיה עליה; ורק אז כשנשתנה החוק הזה מחוסר הבנה לכלל שיש בו פרטים יוצאים מגדרו, נשתנה גם הקו"ח, מחוסר הבנד לדין מן „הקל" על „החמור". ואחרי שנתרחבו גבולות הדין באפן מלאכותיי נחוץ היה להגבילו בכלל דיו. ההגבלה הזאת פעלה אחרי כן זמן רב מאד; כי כלל ההגבלה שנפרץ ע"י פרט שיצא מגדרו עצר לא רק בעד הרחבת התולדה אלא גם בעד מהלך המחשבה המדעית.

על כן לא די בזה, שנמחוק את „כל שכן" בתואר של דין בכל הספרות מזמן התנאים; על כן חובה קדושה היא הרובצת על החקירה המדעית בשדה התלמוד להוציא את הכלל דיו, שאין לו כל יסוד, מלבותיהם של ההוגים בתורת ד', במה שתשוב לחשוב את הכלל הזה לכלל שאין שום פרט יוצא מחוצה לו. לזאת דרושה לא רק חקירה מדעית בענין הקו"ח בתור אחת המדות שהתורה נדרשת בהן, אלא של כל אחד מקילין וחומרין הנמצאים; אצל כל אחד ואחד נחוץ להראות, כי הוא דין מן הפרט על הכלל בנוגע אל ההקף. את התפתחותו של הקו"ח כבר יודעים אנו; התחקינו כבר על שרשיו למיום היותו עד שנשתנה ונעשה „לַקַל וחמור", בתור „קל והמור" חדל הקו"ח להיות פעולה הגיונית באמת ואינו אלא פעולה חשבינית, או מה שגרוע מזה, פעולה מְכַנִית. עלינו לשוב איפא אל הקול וחומר, ואז לא נצטרך לשום תורה מיוחדת בשביל ההקש הדרושי, כי תורתו היא היא תורת ההיקש המופתי; מה שהוא נבדל בו מזה האחרון, זה איננו שום הבדל עצמי אלא מקריי בלבד. מה המה ההבדלים המקריים האלה, זאת נראה בחלק השלישי מספרנו.

ג.

תורת ההקש המופתי שבקו"ח.

1. הדין מן הפרט על הכלל.

בכל הדברים השוים זה לזה שווי גמור מפאת חמרם ונבדלים רק מפאת צורתם, לא יתכן לחשוב את הצורה הזאת למסובבת ממהותם ותלויה בתכנם; בדברים השוים במהותם, הצורה השינה אינה אלא דבר חיצוני לגמרי, בלתי מונח בעצם הדברים אלא ברשמיהם המקריים בלבד. וכן הדבר בבני־

האדם, מפאת מהותם שוים כל בני האדם איש לרעהו ועד כמה שצורת האדם מסובבת ממהותו, הצורה היא שוה בכלם; ובכל זאת מה גדול ועצום ההבדל שבין אדם לאדם מפאת גידולם וקומתם, מבנה ראשם וגופם. אלה המה דברים חיצוניים התלוים בדברים מקריים. בלי כל ספק תלויה גם הצורה שאנו מלבישים בה את רעיונותינו במדה ידועה בהומר המחשבה; אולם כי בהלבשה זו תופסת גם אישיותו של האדם מקום חשוב מאד, זאת תוכיח לנו באר היטב דוגמא אחת מספרות המופת של האשכנזים. גיתה ושילר היו בודאי שני פיטנים גדולים שוים ברוח גאוניותם, ובכל זאת לא יתגלה לנו ההבדל שבין אישיותם השונה באופן יותר ברור ומפרש מאשר במחשבה אחת שנפגשו בה איש עם רעהו. מצד הרוח יכול היה גיתה להשלים אה המחזה דמטריוס של שילר, אבל לבסוף נסוג אחור מחפצו זה, ובודאי היתה אחת הסבות העקריות, מפני שדאג פן תהיה לחצי פיוטו של שילר הצורה אשר יטביע גיתה חותמו עליה. כבר אמרו חז״ל: „סיגנון אחד עולה לכמה נביאים ואין שני נביאים מתנבאין בסיגנון אחד״ [1]). בני אדם פשוטים הדומים במהלך מחשבתם יבטאו רעיונותיהם בסגנון אחד, אבל אנשים יחידי סגולה, שעצמיות עיונם מתגלה בסגנונם, יביעו איש איש אותה המחשבה, אותו הרעיון עצמו, בלשון אחרת. ובמה תשתנה האישיות הכבירה של אדם פרטי מן האישיות של איזה עמים נבדלים ומיוחדים בסגולותיהם? עם ישראל ועם היונים שונים המה כל כך בהשקפותיהם על העולם ועל החיים, במהלך השכלתם והתפתחותם ההיסטורית, עד שלא יפלא כלל בעינינו, כי הלבישו לא לבד את השקפותיהם בכלל, אלא גם מהלך מחשבה אחת, תכן עיוני אחד צורות שונות המתאימות לרוחו המיוחד של כל אחד מהם. מצד תכנו ומהותו שוה הוא הקו״ח להקש המופתי של אריסטו, אבל צורת שניהם שונה היא מאד. הצד השוה במהותם של הקו״ח וההקש המופתי של אריסטו יתגלה לנו בבירור, אם נחליף את צורותיהן זו בזו. הקו״ח הראשון של הלל הוא כזה: מה קרבן התמיד שאין חייבין עליו כרת דוחה את השבת, פסח שחייבין עליו כרת אינו דין שידחה את השבת. אם ננסה לתת לדין הזה צורת ההקש המופתי, עלינו להסיר מן הקל וחומר הכל מה שנותן טעם ויסוד לו; אנו משנים את שני מאמריו של הלל לשלשה, להקדמה גדולה, הקדמה קטנה ותולדה, באמרנו:

כל המצוות הנדחות מפני התמיד, נדחות גם מפני הפסח;
מצות שבת נדחה מפני התמיד;

מצות שבת נדחה מפני הפסח.

---

[1]) סנהדרין דף פ״ט ע״א.

אולם, היש בשלשת המאמרים כל מה שיש בשנים של הלל? בודאי לא; שהרי ההקדמה הראשונה, כל המצוות שתמיד דוחה אותן נדחות גם מפני הפסח, מרחפת באויר, וכל זמן שלא ניתן טעם לה, היא החלטה שאין לה כל יסוד. רק אחרי שלמדנו, כי כחו הדוחה של פסח הוא גדול יותר, מפני שנעשה גדול יותר מזה של התמיד, אנו יודעים שהמצוות הנדחות מפני התמיד נדחות גם מפני הפסח. בקו״ח של הלל חסרה ההקדמה הראשונה; לעומת זאת יש בו הטעם להקדמה זו; בהקשו של אריסטו יש לנו ההקדמה הראשונה, אבל אין לה הטעם שאנו צריכים לבקשו באחר:נה כדי שתהיה התולדה מאומתת. עיקר ההבדל שבין הקו״ח וההקש המופתי של אריסטו הוא איפא, שהראשון הוא, במה שעלינו לתאר בדמיוננו את הקדמתו הגדולה, דין בלתי שלם. אבל איך יהיה הדבר, אם ההקדמה הגדולה אינה צריכה לטעם כזו של הדוגמא שהבאנו? איזה הבדל יהיה אז בין הקו״ח וההקש המופתי? גם זאת אנו יכולים להכיר באפן היותר ברור, אם נלביש איזה הקש מופתי של אריסטו צורת הקו״ח. בוחר אני בדוגמא הנודעת לכל בר בי רב כדוגמא של מופת:

כל אדם מת;
ראובן הוא אדם;

ראובן מת.

זה הוא ארוך יותר מדי בעיני העברי; על כן הוא אומר אותו הענין עצמו בלשון יותר קצרה: אם ראובן הוא אדם, ודין הוא שהוא מת. חסרה איפא, כפי שאנו רואים, גם פה ההקדמה הגדולה: כל אדם מת. מזה אנו רואים, כי הבלעת ההקדמה האחת מתגלה לעינינו כרשמו האפיי של הקו״ח, וזה הוא בכל אפן סגולה מיוחדה לעם ישראל. המהשבה העברית היא מהירה כמעוף ברק. העם שעמד על הר סיני נוטה מטבעו יותר להכרה פנימית מאשר אל ההתפלספות העיונית; וע״כ יצאו מחלציו נביאים יותר מפלוסופים. רוח עם ישראל השואף להכרה בלתי אמצעית השתדל מעולם להגיע אל האמת בדרך היותר קצרה; וע״כ לא היה בכל הזמנים דבר מוזר כל כך לרוח העם הזה כבקשת ראיות לדבר שאינו צריך ראיה; ע״כ לא תתלהב רוח העם הזה משום דבר כמו שהתלהב פתאום מן רעיון חדש שנתגלה בעולם כקרן אור הנשלה משמים. „די להכימא ברמיזה" — הוא פתגם שנור בפי עם בני ישראל. לשהות על דבר המובן מעצמו אף רק רגע אחד יותר מהראוי, נחשב בעיני היהודי לא רק לאבוד הזמן, אלא גם לעסק בדברי הבל ורעות רוח. כח השנתו הקל והמהיר של עם ישראל המונח בהכרתו הפנימית התעלה במשך ימי נדודיו הרבים עד מאה מונים, ועל ההתפתחות הלאומית ההיסטורית

הזו נוסדה תכונת היהודי לדלג על הגבולים האמצעים ולהגיע במחשבתו עד קץ תכליתה. הבלעת ההקדמה היא כטבע שני להיהודי; לא יפלא איפא בעינינו כי הרוח העברי, כיון שנתעלה עד רום המחשבה המדעית, עאכו״כ שהניח הכל מה שנראה לו כענין של צורה בלבד וימהר ככל האפשרי להגיע בדינו אל התולדה. וע״כ טעות גדולה היא לחשוב, כי הסר לקו״ח הבסיס המדעי וערך כללי של דין. נהפוך הוא. ע״י התואר קל וחומר שנתן התלמוד לכל הדינים שנודעו לו בכהיק, מזמן הסופרים ומחיי העם, יסד בסיס מדעי גם לאלה שאין להם שום תכונה מדרשית. התואר „קל והומר״, אם רשאי אני לאמר כן, הוא הקדמה גדולה במובן הסוג, תואר נוסחי אשר בהעתקתו ללשון בעלי ההגיון תהיה הוראתו: כל א הם ב, אחת היא ג״כ אם משתמשים במלים „קול וחומר״ או לא; כי אחרי שאנו דנים מן א על ב, ע״י זה בלבד מצויר היחס שבין הפרט אל הכלל. מטעם הזה אני חושב לנכון, להחזיק בנוסח שקבעתי והשתמשתי בו בחלק הראשון מספרי לדין המדומה על פי הנגוד גם בקו״ח שהכרתי להקש מופתי אמתי, אלא שאני משנה צורתו, בשביל שלא נקראנו משמאל לימין:

במקום: א∓ה[1]) ±ג   אני קורא: ±ג∓הא
ב±ה   ב±ה
———   ———
ב   ±ג   ב±ג

והיה בידי א לגבול האמצעי במה שאני מוצא את ההקדמה הקטנה בשורת הרוחב, את ההקדמה הגדולה בשורת הקומה ואת התולדה בשורת היוהב.

אני קורא: ג הוא א, הוצאת איזה דברים בשבת מותרת;
א הוא ב, המותר בשבת מותר גם ביום טוב;

ג הוא ב, הוצאת איזה דברים ביום טוב מותרת.

הנני דן מן א על ב, ולפי זה לא מן המותר בשבת על הוצאת איזה דברים, אלא מן המותר בשבת על המותר ביום טוב, ובכן אינני דן ג״כ מכל בני האדם על ראובן, אלא מבני האדם על המתים.

עפ״י מהותו, זאת יראה כל איש, הקו״ח היא שוה להקש המופתי של אריסטו, אבל הבדל יש ביניהם, במה שהקו״ח איננו כהאחרון דין מן הכלל על הפרט מפאת התכן, אלא להפך מן הפרט על הכלל מפאת ההיקף, ע״י זה הוא מגיע מצד אחד לאיזו מעלה מיוחדה; כי הנה הערעור שנשאו מימות

---

[1]) בנוסח הזה ה איננו עוד הנגוד בין א וב, אלא הטעם להקדמה הגדולה המונחת כמובנת מעצמה או היחס שבין א בתור פרט אל ב שהוא הכלל.

סיקסטוס פאַביוס [1]) ושנתחדש פעמים רבות עד ימינו אלה, שהקש המופתי יכיל בתוכו הנחה המיוסדת על תולדתה (petitio principii) אינו נוגע כלל אל הקו״ח, יען כי הקו״ח, גם במקום שאיננו יוצא לדרוש דבר מן התורה, לא להוכיח היא באה, אלא לשם באור בלבד. בקו״ח אין אנו דנים, שמכיון שכל בני האדם מתים, גם ראובן מת בהכרח; זאת לא זאת, הקו״ח איננו חפץ כלל להוכיח כלל שראובן עלול למות, הננו דנים מן בני האדם, שראובן אחד מהם, על המתים שבהכרח יחשב עליהם; הקו״ח רק מבאר לנו כי ראובן הנופל בהקפו של המין „אדם יפול בהכרח גם בהקפו של הסוג „מת״.

גם סטוארט מיל [2]) נמצא בין המערערים על ההקש המופתי. אולם האפן שהוא משתדל להסיר הספקות הניח את דעתי במדה כל כך מרובה עד שלא אוכל לעצור ברוחי מהביא את דבריו על פי תכנם בקצור נמרץ. מיל חושב את הפירכא, שבהקדמה הגדולה מונחת התולדה, לנעלה מכל סתירה. אם החלטנו: כל בני האדם מתים הנחנו בזה גם התולדה, שראובן מת; שאלמלא כן, אילו היינו יכולים להניח, שהאיש האחד או השני איננו מת, אז לא היינו רשאים כלל לחריץ משפטנו בדרך כללי ולאמור כי כל בני האדם מתים. לפי זה אין כל הקש מן הכלל על הפרט מוכיח כלום; אחרי שאין בידינו להוציא ממשפט כללי פרטים אחרים מאלו המינחים במשפט עצמו כידועים מכבר. אולם מצד אחר הכל מודים, מפני שהיא עובדא אשר יראנו הנסיון בכל יום ויום, כי מגיעים בדרך ההקשים לאמתיות, שלא עלו מתחלה על דעתנו. כדי להסיר הקושי הזה, חושב איפא מיל, צריכים לשום אל לב, כי פעולת המחשבה נחלקת לשני חלקים נבדלים ונפרדים זה מזה, החלק המוליד והחלק המגביל. המאמר, ראובן מת, הוא תולדה יוצאת מענין אחר; זאת לא יוכל שום איש להכחיש, אבל הטעות היא במה שרוצים לדון עליו מן המאמר הכללי: כל בני האדם מתים. הלא המאמר הכללי הזה לא נולד אלא ע״י ההתבוננות; הן כל ידיעתנו את האמת הכללית הזאת לא באה אלא בלמוד מתוך הנסיון, אך ללמוד ולהתבונן יוכל האדם רק מפרטים מיוחדים, ואחרי שלא נוכל להתבונן אל כל הפרטים כי אם אל מקצתם, תהיה החלטתנו הכללית בעצמה לא רק פעולה של כנוי אלא גם של הולדה. המאמר הכללי איננו אלא ציון קצר, שאנו מכניסים אל תוכו תוצאות התבוננותנו ותולדותינו הרבות, כמורות דרך להוציא מהן תולדות רבות אחרות בפרטים שטרם נודעו

[1]) עי׳ בספר : Prantl's Geschichte der Logik im Abendlande חלק א׳ צד 502 הערה 9.

[2]) בספרו : System der deductiven und inductiven Logik המתורגם לש״א מאת Th. Gomperz ספר שני פרק ג׳.

לנו. לא ממיתת כל בני האדם אנו דנים. כי ראובן היא מת, אלא ממיתתם של שמעון ולוי וכל יתר האנשים שהלכו לעולמם. ואם בכל זאת אנו מחליטים בדרך כלל ומקדימים את המאמר: כל בני האדם מתים, ההחלטה הכללית הזאת אינה אלא מדרגה אמצעית שדרך בה אנו הולכים, אבל התולדה אינה מינחת בשום אפן בהציו השני של פעולתנו. ברדתנו מכלל בני האדם אל ראובן; כי היא נגמרה בזה שהחלטנו כי כל בני האדם מתים. מה שבא אחרי ההחלטה הזאת, היא רק הקריאה בציונים שעשו ידינו. כל תולדה יוצאת רק מפרט אחד על משנהו; מאמרים כלליים אינם אלא רשימות של תולדות שיצאו מכבר, אשר נקבעו לנוסחאות. ההנהה אל התולדה: ראובן הוא מת איננה ההקדמה הגדולה: כל בני האדם מתים, אלא כל אלה הפרטים האישיים שהמציאו החומר להקדמה ההיא. ההקדמה הגדולה שבהקש היא רק נוסה קבוע ומאמר התולדה איננו תוצאה מ ת ו ך הנוסה הקבוע הזה אלא תוצאה ע ל פ י ד ר כ ו של הנוסה הקבוע. אמנם יש לידיעתנו בפרטים ידועים גם מקורות אחרים זולת ההתבוננות. מאמר כללי יוכל להתבאר לנו בתור תוצאה של ראיות שעדותן נאמנה עלינו לסבת הענין הנדון ותכליתו. נקח, לדוגמא, איזה דבר־אמונה שמצווים אנחנו עליו עפ״י כתבי הקדש, או יש לפנינו איזה חוק במובן המוסרי או העיוני, הדורש מאתנו לכלכל מעשינו עפ״י כללים ידועים. במקרים האלה הכללים הם המושכלות הראשונים והפרטים למדים מהם ע״י פעולה שאין בה אלא מספר של הקשים מופתיים. הפעולה התולדית שהנהנו בזה אינה באה אלא להבחין, אם העדות, שעל פיה נולד המאמר הכללי, נאמנה ג״כ לגבי הפרט היחיד, ואם היה ברצון המחוקק שתחול מצותו גם על הפרט הזה שאנו דנין בו; ההבחנה הזאת תהיה במה שנחקור, אם יש לפרט אותם הרשמים, שעל ידיהם נכרים הפרטים המונחים עפ״י העדות המקובלת ההיא. תכלית החקירה, אומר מיל, היא להכיר כונת העדות או המחוקק ע״י הידיעות הנכללות בדבריהם. זאת היא, כמו שיאמרו האשכנזים, שאלת המדרש. הפעולה איננה פעולת דין מדבר על דבר אלא של פירוש או באור. במלה האחרונה הזאת הגענו לתואר הנראה בעיני ליותר מסוגל מכל התוארים האחרים לסמן את תעודתו של ההקש המופתי בכל המקרים. בהיות ההקדמות הגדולות מקובלות מפי עדות נאמנה, תהיה תעודתה של פעולת הדין לעמוד על דעתה של העדות או על רצונו של המחוקק, ע״י באור הסמנים שנתנה האחת לעדותה והשני למצותו. וכן הוא גם בהיות ההקדמות הגדולות עפ״י ההתבוננות, תהיה תעודתה של פעולת הדין לברר מה שאנחנו או הקודמים לנו חשבנו לאפשר להוציא מן העובדות שהתבוננו אליהם ונעשה זאת ע״י הבאור שאנו מבארים את הציונים שעשינו לנו או שקבלנו מהקודמים לנו[1].

[1] עיין: Benno Erdmann, Logik I, § 538 ff.

כדי לבטל טענתם של בעלי הספק היונים, אשר בין הנלוים עליהם ימנו גם דיסקרט ולוקה, נאלץ מיל להפוך את פעולת הדין לפעולה של באור את ההקש המופתי למדה של דרש; ולרגלי ההכרה הזה אני מוצא קורת רוח גדולה בה במדה שאני מוצא בו שעת הכושר להפיץ אור על המדה הראשונה מז׳ המדות של הלל, אשר ק״א לה שירר בשם מין ממיני הגיון רבני. הכל מודים באין ספק, כי ע״י ההתבוננות והנסיון אנו מגיעים למשפטים שיש להם ערך כללי; אבל המאמר שכבר הסכימו על כלליותו הנהו כל כך חזק ביסודותיו, עד שמוכרחים אנו להשתמש בו כמורה דרך בכל הפ־טים שנתבונן אליהם בעתיד. המאמר הכללי: כל בני האדם מתים, הוא כל כך נעלה על כל ספק, עד, שלו גם יתגלה לנו כי ראובן איננו מת, לא נתקן עפ״י זה את המאמר הכללי אלא את התבוננותנו בנוגע לראובן. כמאז כן עתה נחזיק בדעתנו שכל בני האדם מתים, אלא שנאלץ לתקן את המשפט הנסיוני, כי ראובן הוא אדם, כשגיאה שיצאה מלפנינו, שהרי כל מה שאיננו מת איננו בכלל אדם. המאמר הכללי איננו בא להוכיח כי ראובן מת, ואעפ״י כן עלי לרדת מן המאמר הכללי: כל בני האדם מתים, אל הפרטי: ראובן מת, כדי לעשות את המאמר הפרטי הזה למיוסד ע״י המאמר הכללי, היינו לעשותו למאמר מדעי. אינני מוציא ג״כ את מיתתו של ראובן מן ההקדמה הגדולה, אלא רק את מיתתו של ראובן המונחת בגדרה של ההקדמה הקטנה. לפי זה אין מקום בקו״ח, שהוא דין מן הפרט על הכלל מפאת ההקש לטענת בעלי הספק, ואין אנו צריכים כלל להפוך את פעולת הדין לפעולה של באור. להפך, יש לאל ידי להוכיח, כי פעולת באורם של הרבנים אשר מבלי דעת אותה יספרו בגנותה, אינה אלא פעולה של דין במובנה הפשוט. כל ההבדל שבין הקו״ח וצורת הדין העממית הנהו רק בזה, שהאחרונה מוצאת את התולדה נכללה בהקדמה הקטנה, והראשון מראה לנו באורה של ההקדמה הגדולה המובלעת. באיזה אפן תכלול ההקדמה הקטנה את התולדה בתוכה. בהחליטי שראובן הוא אדם, אז אין כל צ־ך להגיד כי הוא מת, ומדוע? על זאת משיב ההקש המופתי בהקדמתו הגדולה, יען כי כל בני האדם מתים. עפ״י המחשבה העברית, או תהיה גם הרבנית, מכיון שביחס אל המחשבה, עברית ורבנית מושג אחד הנה, כל הקש מופתי הנהו קו״ח, דין מן הפרט על הכלל מפאת ההקש, ובתור דין כזה עליו אמנם לוַתֵּר על זאת, שיחשבוהו למופת, בהפכי את שלשת המאמרים: כל בני האדם מתים, ראובן הוא אדם, וא״כ ראובן מת, לקו״ח, באמרי: מה אם ראובן נמנה בתוך בני האדם, דין הוא שימנה בין המתים, אין עוד מקום לערעוריו של סיקסטוס עמפיריקוס; כי ההקדמה הגדולה המובלעת: כל בני האדם מתים איננה באה בתור מופת על זה כי ראובן מת, אלא על זה כי המאמר האחד: ראובן

נמנה בתוך בני האדם יכיל בתוכו גם את השני: ראובן נמנה בתוך המתים. כל זמן שאנו דנים ממיתתם של כל בני האדם על מיתתו של ראובן, יש בדין הזה הנחה המיוסדת על תולדתה, אולם אם נדון מבני האדם על המתים, אין התולדה מגלה לנו, בתור חדוש נפלא, כי ראובן הוא מת, אלא רק זאת, שראובן בתוך א״ש מהמין אדם הנהו גם אחד מאישי הסוג מתים. מוכח איפא, כי עם היות הקו״ח שוה במהותו אל ההקש המופתי של אריסטו, יש בכל זאת הבדל עצום בהשגתו. לא בזה, שבקו״ח קודמת ההקדמה הקטנה ובהקש המופתי ההקדמה הגדולה, אף לא בזה שבקו״ח אנו מבליעים את ההקדמה הגדולה, אלא בזה הוא ההבדל, שבקו״ח אנו דנים מן הפרט על הכלל מפאת ההק, ובהקש המופתי של אריסטו אנו דנין מן הכלל על הפרט מפאת התכן. ואחרי שבזה יש להקו״ח מגן וסתרה מפני כל ערעוריהם של בעלי הספק, נוכל להרהיב בנפשנו עוז ולהגיד כי מצד זה מעלה יתרה לו על ההקש המופתי של אריסטו.

אמנם אין להקו״ח תבניתו של ההקש המופתי, אבל צורתו ההנחית עושה את הדבר לודאי, שיש לפנינו החלטה, אשר עצמותה היא תוצאה אמצעית של הסבה מהמסובב. ע״כ נטעה טעות גדולה אם נאמר להחליף את הקו״ח במשפט הנחיי פשוט ולתת לשלשת המאמרים: כל בני האדם מתים, ראובן הוא אדם; ע״כ ראובן הוא מת ע״י המשפט ההנחי: אם ראובן הוא אדם, אז הוא מת צורת הקו״ח. כי בצורה הזאת לא תתברר אמצעות התולדה. אמנם אין להכחיש, כי, גם בהיות המשפט ההנחי שונה מן ההקש המופתי, בכל זאת צריך להבדיל בין המשפטים ההנחיים שמאמרם השני הוא תולדה בלתי אמצעית ובין אלה שמאמרם השני הוא תולדה אמצעית מן המאמר הראשון; אולם מצד הלשון לא יתגלה ההבדל הזה, בעוד שבקו״ח נותנים לאמצעותה של התולדה הטעמה יתרה. במאמר ההנחי: אם ינוח כדור הארץ בצל הירח אז יהיה לקוי־הירח, סוף המאמר הנהו תוצאה בלתי אמצעית מראשיתו; כי העובדא שהצל מקדיר היא ידיעה בלתי אמצעית. אולם במאמר ההנחי: אם ראובן הוא אדם, אז הוא מת, סוף המאמר אינו אלא תוצאה אמצעית מראשיתו, כי להיות האדם מת, יש הנחה במאמר הכולל: כל בני האדם מתים; המאמר ההנחי השני הוא איפא קצר בלשונו, יען כי אני מניח דבר שלא פרשתיו וצריך הייתי לאמר: אם ראובן הוא אדם, אז הוא מת, יען כי כל אדם מת. אעפי״כ צריך שתהיה נוסחת הדוגמא השגורה בהפכנו אותה לקו״ח, כזו: אם ראובן נמנה בין בני האדם, אז דין הוא שימנה בין המתים; כי בכל צורה של דין שאנו משתמשים בה נחוץ תמיד לסמן את היחס שבין הפרט אל הכלל. התבנית ההנחית של הקו״ח אינה באה בשום אופן לתאר את היחס המונח שבין **א** ו**ב** רק בתור הנחה או שאלה בלבד, אלא לתת טעם בדרך בלתי אמצעי ליחס הזה ע״י ג ולבאר על ידי

היחס הזה את מאמר התולדה, ג בב הוא תולדה אמצעית מן ג בא ומן היחס שבין א וב, אם ג הוא אחד מאישי המין א וא הוא מין ממיני הסוג ב, אז יהיה ג אחד מאישי הסוג ב, אני אומר איפא, אם יש לא רשם המין ה, אז הוא ב, העדר עונש כרת אצל א והמצאו אצל ב בקו״ח של הלל גם זה גם זה אינם הסבה לג, אלא לזאת שכל א הם ב, כי הנה, אם לקרבן התמיד (א) יש הכח לדחות איזו מצוות המתנגדות לו, אז יהיה הכח הזה במדה עוד יותר גדולה לקרבן הפסח (ב) ויכולים אנו להחליט בצדק: כל א הם ב; דהיינו כל הנדחה מפני א נדחה מפני ב, אם הפרטים שבהם יגלה א את כח דחיתו הם רק בכח או בפועל. אחת הוא לנו; דיה לנו העובדא שהפ״טים בכח הם היקפו של א ועי״ז יחשב א בהכרח הגיוני למין ממיני ב, אמנם ישנם קולין וחומרין בספרות של זמן התנאים, שבהם היחס בין א וב איננו רק בכח אלא בפועל. אם נדון בנוגע לדברים המותרים משבת על יו״ט, ולהפך בנוגע לדברים האסורים מיו״ט על שבת, יהיו לנו באמת פרטים שהם הקפו של המות׳ בשבת ולהפך של האסור ביו״ט. הננו דנים: אם בשבת, שאסור לעשות בה כל מלאכה, מותר להוציא איזה דברים, יתכן עוד יותר שתהא הוצאת הדברים האלה מותרת ביו״ט, שאין כל המלאכות אסורות בו. בנוגע אל הדברים האסורים יו״ט הוא הפרט ושבת הכלל; ואנו דנים: אם בי״ט, שאיזו מלאכות מותרות בו, אין קרבנות נדבה קרבין לגבי מזבח, יתכן עוד יותר שאין להקריב קרבנות כאלה בשבת, שאסור לעשות בה כל מלאכה, בעצם הדבר שוים הם שני הקולין וחומ״ין האלה לאותו הקו״ח של הלל; גם פה גם שם יש לפנינו יחס הפרט אל הכלל; אבל ה, שעלינו לראות בו הסבה העיקרית ליחס הזה שונה הוא בשני הקו״ח האחרונים מן הה בקו״ח של הלל, כי בזה גדול הקפו של ב מהקפו של א על ידי ה, ובשני האחרים גדול הקפו של ב מהקפו של א לא רק ע״י ה, אלא גם בעודף של ה, את ההבדל הזה נוכל לבאר לנו רק בציור של עיגולים בעלי מרכז משותף, אשר הגדול בהם, ב, הוא הקפו של הסוג, והקטן, א, הוא הקפו של המין. ג הוא איזו נקודה שתהיה בא, בקו״ח של הלל עלינו לצייר לנו את תוכו של א מלא מצוות התורה, אשר בהתנגדן לקרבן התמיד הן נדחות מפניו. ואת תוכה של טבעת העיגול ב—א מלא מצוות אשר בהתנגדותן אל קרבן התמיד דן על העליונה, אלא שאם תתנגדנה לקרבן הפסח נדחות מפניו. המצוות



הנכללות בטבעת העיגול הזו גדול כחן מאותה המצוה שאין חייבין עליה כרת, לפי זה מן **א**+ה. אבל בשום אפן מאותה המצוה שחייבין עליה כרת, דהיינו מן **ב**–ה. כל מה שנמצא בהקפו של **א**, טעמו הוא +ה, ומה שנמצא בטבעת העיגול **ב**–**א** טעמו הוא –ה. ג שהוא מצות השבת נדחה מפני **א**–ה, ועוד יותר מפני **ב**–ה. כן הוא בקו״ח של הלל. אולם איך יהיה הדבר בקו״ח משבת ליו״ט? מה שמותר בשבת עוד יותר מותר ביו״ט. עתה מורה ג על הוצאת איזה דברים. לפי זה על אחד מאותם הדברים הרבים, אשר מפני שאינם נחשבים למלאכה, הם הקפו של **א**, מה הוא תוכה של טבעת־העיגול **ב**–**א**? המלאכות המיתרות רק ביו״ט, דהיינו +ה; ע״כ **ב** הוא גדול פה לא רק על ידי ה אלא גם בעודף של ה. וכן הוא הדבר בקו״ח מיו״ט לשבת. ג הוא גם פה אחת המצוות הנכללות בהקפו של **א** בתור אחת מן המלאכות הרבות אשר, מפני שאין בהן צרכי אכל נפש, אסור לעשותן. מה הוא תכנה של טבעת העיגול **ב**–**א**? כל המלאכות האסורות רק בשבת בלבד, ובכן ג״כ רק –ה; וע״כ אנו אומרים גם פה, כי **ב** הוא גדול מן **א** לא רק על ידי ה אלא גם בעודף של ה. את ההבדל הזה בהוראתו של ±ה צריכים להכיר בהכרה ברורה, כדי להבין, למה זה לא יראו לנו קולין וחומרין במספר כה גדול כטבעיים, אלא שהם עושים עלינו רשם של חפוש ומלאכותיות. הנה שוכחים אנו, כי ה איננו תמיד תכן ההבדל בין ההקפים של **ב** ו**א**, אלא שהוא רק מבארו. אמנם במקום שהטעם הזה כמו בקו״ח הוא גלוי לעין כל, שם תראה גם התולדה כמובנת מאליה; אולם נחוץ הוא לטרוח ולהבין בכל קו״ח את ה בתור טעם ליחס המיני שבין **א** ל**ב**, מי שהגיע בעיונו להבנה הזאת, לו יתראה כל דין של קו״ח כמובן מאליו וטבעי.

אם יש בהבדלים שעשו אחרוני המבארים בין קו״ח של דין וקו״ח של סברא, בין קו״ח של נושאים וקו״ח של מקומית, מנקודת השקפתו של ההקש המופתי איזה ערך מעשי, זאת נראה להלן. מה שנחוץ עוד לדבר על אדותיו הוא השאלה, מה הוא ענין הכלל של „אין דנין קו״ח מהלכה״. והנה לאשרי יש לאל ידי להחליט כי הכלל הזה מבואר למדי לא רק מנקודת השקפתו של ההקש המופתי, אלא שהוא ראיה ישרה על תכונתו המדעית של הקו״ח. המבארים הראשונים, שהשתמשו, כפי שהראיתי למעלה דף 19 בשלשת גבולי הקו״ח **א**ה, **א**כ, **ב**ה, או קולת המלמד, חומרת המלמד וקולת הלמד אמנם קלעו אל המטרה בזה שהחליטו עפ״י המאמר הקצר של האמוראים בנזיר דף נ״ז ע״א, כי רק שני הגבולים **א**כ, **ב**ה, שהם חומרת המלמד וקולת הלמד אי אפשר שיהיו הלמ״מ, יען שרק שני אלה המה מלמדים. אולם בזה בארו

רק, מדוע אחת היא לנו אם אה הוא הלמ״מ, או לא. אבל בכל אפן לא בארו מדוע שני הגבולים המשמשים בתור הקדמות לא יוכלו להיות הלמ״מ. בלשון בעלי ההגיון תהיה נוסחאתו של הכלל, שאמרוהו האמוראים והמבארים קבעו את צורתו, כזו: שום אחת מן ההקדמות איננה יכולה להיות הלכה למשה מסיני, הכלל: אין דנין ק״ו מהלכה לא בא אלא להגיד, שבתולדה אי אפשר שיהיה איזה דבר, לא מן ההקדמה הקטנה ולא מן הגדולה, ולפי זה לא הנושא ולא הנשוא, שהוא הלמ״מ. בשומנו אל לב, האחת, כי הקו״ח הוא דין מן הפרט על הכלל מפאת ההקף, והשנית, כי רשמה האפיי של הלמ״מ הוא זה שהיא יחידה בפני עצמה, אז נבין על נקלה, כי ג ישולל מתכונתו היחידית אם נדון מן א על ב מפאת ההקף, וכמו כן שאי אפשר בשום אפן לדון מן הפרט על הכלל, מן א על ב, אם ב זה הוא דבר יחיד בפני עצמו. הקו״ח שנזכר בו הכלל במשנה [1]) יבאר לנו זאת על צד היותר טוב. ר׳ עקיבא רצה לדון קו״ח הזה: אם עצם כשעורה של מת, שאינו מטמא באהל, מטמא את הנזיר במגע ומשא, רביעית הדם של מת, המטמאה באהל, דין הוא שתטמא את הנזיר במגע ומשא. אולם ר׳ אליעזר השיבו שאי אפשר לדון פה קו״ח, מפני שאין דנין מהלכה. בהקשו המופתי של ר״ע הגבול האמצעי הוא עצם כשעורה, כי הקו״ח שלו בצורות הקש מופתי יהיה כזה:

טומאת הנזיר באה ע״י עצם כשעורה;
הנטמא ע״י עצם כשעורה נטמא גם ע״י רביעית הדם.

טומאת הנזיר באה ע״י רביעית הדם.

מה שעצם כשעורה נעשה בו לגבול האמצעי, ה, שהוא העדר טומאת האהל יכול אמנם להיות הלמ״מ, אחרי שתכונתו היחידית לא תשולל ע״י הקו״ח; לעומת זאת לא יוכלו ג בא (עצם כשעורה הנזיר מגלה עליו) ולא ה בב (טומאת האהל ע״י רביעית הדם) להיות הלמ״מ; הראשון לא, מפני שאם יפול ג בהקפו של א עליו להיות בהכרח שוה לכל יתר המצוות שבהקף הזה, וע״י זה תאבד תכונתו היחידית; והשני מפני שאם תטמא רביעית הדם לא רק באוהל, אלא גם טומאת אחרות, אז תהפוך את תכונתה היחידית לכללית; או במלים אחרות, הלכה למ״מ לא תהיה לעולם טעם להקדמה גדולה, בהיות ההלכה תמיד דבר יחיד בפני עצמו, וההקדמה הוא דבר כללי, תחת להגיד בלשון המבארים הראשונים, כי חומרת המלמד וקולת הלמד, ג בא זה בב, אי אפשר שתהיינה הלכה למ״מ. אנו אומרים איפא בלשון בעלי

[1]) עיין משנה דנזיר פ״ז מ״ה, סיפא, ולעיל דף 19 והלאה.

ההניון, לא בהקדמה הקטנה, ג בא ולא בגדולה, כל א הוא ב, יכולה להיות הלכה למ״מ, אם נחפץ שתהיה התולדה אמתית. הלכה למ״מ אי אפשר להוציא עפ״י דין וכזאת היינו עושים, לו היתה אף רק באחת מן ההקדמות הלכה, ובאפן זה מוכיחה ההלכה מסיני ביהידות שבעצמותה על התכונה הכללית או יותר נכון המדעית של הקו״ח, וזה נחוץ היה להוכיח.

---

2. קו״ח פריכא והקש מטעה.

פירכת [1]) הקו״ח בשני פנים אשר ידברו על אדותה ראשוני המבארים, היא לנו, אשר הקו״ח וההקש המופתי הוא דבר אחד אצלנו, גלוי ההטעאה, וגם פה מתגלים לעינינו ברורים ומפרשים הרשמים המבדילים המקריים למרות השווי העצמי שבין הקו״ח וההקש המופתי. תורת ההטעאה מראה לנו כי טעיות ההקש מצד הצירה יכולות להיות בשני אפנים, בהיות השואת ההקפים מוטעת, או בשתוף שתי הוראות למושג אחד (quaternio terminorum). הטעיות הנכבדות ממין הראשון הנה: בהיות ההקדמה הקטנה שוללת בצורה הראשונה, הקדמות חיוביות בצורה השנית ותילדה כוללת בצורה השלישית; הטעיות הנכבדות ממין השני הנה: שתוף השמות למושגים שונים (Homonymiə), ערבוב מלים שוות שיש להם טעמים שונים (Prosodie), אי־הבנה בסדר הלשון המשמש לב׳ לשונות (Amphibolie). אצל הקו״ח כל אלה הטעיות בלתי אפשריות כלל; הוא יכול להיות מופרך רק בזה בלבד, כשההנחה, שעליו נוסדה התולדה +ג הוא ב, ההנחה שהיחס בין א וב הוא יחס הפרט אל הכלל, תראה ככוזבת. היחס המונח מקדם הזה איננו אחרת אלא ההקדמה הגדולה, אשר בהיותה סתומה, היא עושה את הקו״ח לדין ב ל ת י ש ל ם. אם יוכיחו לנו איפא, כי ההקדמה הגדולה הזאת הסתומה מוטעת היא, אז תהיה גם התולדה מוטעת. והנה יכולה הטעות הזו, שעל ידה תפול ההקדמה הגדולה, בשני אפנים; או כשהניחו בטעות כי א הוא פרט של ב, או שטעו בהנחה, כי ב הוא כלל של א, בשני האפנים האלה נפריע היחס הערכי שבין א ובין ב, ובזה בטלה גם התולדה ותהי לאפס. שני אפני הטעות האלה הן הנה מה שקראו להן בתלמוד: פירכא אריש דינא ופירכא אסוף דינא [2]). זאת אנו רוצים להוכיח ולבאר עפ״י איזו דוגמאות. באפן הראשון, כשתהיה הפירכא בלשון הגמרא אריש דינא, ובלשון בעלי ההניון על ההקדמה

---

[1]) עיין לעיל מאמר א׳ פרק ב׳: פירכת הק״וח.

[2]) עיין למעלה דף ל״ב, ל״ג.

הקטנה, לא תסתר בשום אפן אמתת המאמר כשהוא לעצמו אלא סגולתו להיות הקדמה בלבד. ±ג הוא א; זאת אין מכחישים, אבל א איננו ב ועל כן אי אפשר להוציא תולדה כי ±ג הוא ב, נחזיק לע״ע בקו״ח הראשון של הלל. ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת. על הקו״ה הזה יש פירכא גם בבבלי גם בירושלמי. בשניהם היא פירכא אריש דינא, או כמו שנוכל לאמור עתה, כנראה על ההקדמה הקטנה. התמיד דוחה את השבת אליבא דבבלי רק בשביל זה, שהיא תדיר (פעמים ביום) וכליל, אליבא דירושלמי בשביל שהוא קדשי קדשים. אלה הם רשמים הנחשבים להשובים יותר מעונש כרת. אם גם נראה כחו של פסח לדחות את השבת יותר בשביל שענשו כרת, הנה זה הוא רק למראה עינים; לענין חשיבות גדול כחו של תמיד יותר. אחרי שהכה הזה הדוחה את השבת אין לו שרש במה שענשו כרת אלא בהיות לקרבן הזה חשיבות יתרה ומדרגת קדשים יותר גבוהה. ואם כן הוא, אז חדל א להיות פרט של ב ולא יתכן לדון עוד מן א על ב מפאת ההקף. כי מה שנופל בגדר הקפו של א איננו נופל בהקפו של ב, אחרי שא עצמו איננו מונח בהקפו של ב, או ביתר קצור, כיון שחסר היחס בין א וב. ההקדמה הגדולה: כל א המה ב, ואתה יחד התולדה: ג הוא ב הן מוטעות. באופן השני, כשתהיה הפירכא אסיף דינא, כלשון הגמרא, דהיינו על ∓ה בב, לא תסתר בשום אפן אמתת ∓ה הזה, אלא ההנחה בלבד, כי ∓ה זה יכול לתת לב, לעומת א תכונת כלל; שאלמלי כן, היה ∓ה הזה ע״שה גם את ג, לעומת א לכלל והיתה הרשות בידינו לדון, ג הוא א, א הוא ג, וע״כ ג הוא ג, אך התולדה האחרונה היא טעות ידועה; גלוי הוא, שהיחס בין ג וא איננו יחס של כלל לפרט. והנה בהיות ג ±ה שוה אל ב ±ה, תהיה זאת נ״כ לנו לעד כי אי אפשר שיהיה ב כלל של א, ולפי זה גם התולדה. ג הוא ב, תהיה מוטעת. אילו היו בני בתירא, שרצו להוכיח כי הקו״ח של הלל הוא דין של טעות, יודעים איזו מצוה, ג, שענשה כרת ואעפ״כ אין בכחה לדחות את השבת, כי אז היו מביאים אותו ג לראיה ומוכיחים, כי ג אי אפשר בשום אפן שיהיה כלל של א, אחרי שאילו היה כן, היה ±ג הנופל בהקפו של א מונח בהכרה גם בהקפו של ג, וכי בשביל, שע״י ה, ג הוא שוה עם ב, גם ב איננו כלל של א, התולדה כי שבת נדחה מפני הפסח מוטעת היא. רואים איפא, שהתוצאה אחת היא, אם יוכיחו שההקדמה הגדולה מוטעת ע״י פירכא על נושאה או פירכא על נשואה; רק אפן עשיית הפירכא שונה הוא; כי באפן הראשון מוכיחים כי א מצד הקפו איננו פרט של ב ובאפן השני מראים ע״י דבר שלישי, ג, שהוא שוה ע״י ה בתכנו עם ב, כי אי אפשר

שיהיה **ב** כלל של **א**, כדי להכיר פשיטותה של הפירכא הוו נגד הקו״ח לפי ערכה הראוי, צריך לזכור רק את הנסיונות שנעשו בדוחק ובלחץ בתורת הקו״ח, בשביל לבאר את הפירכא אריש דינא או אסיף דינא אך במעט ע״י הכללים: כל דבר ראוי שיקרב אל דומהו וכל סבה תתיחס אל המסובב ממנה. הנני אומר. הקו״ח הוא דין מן הפרט על הכלל מפאת ההקש; היוצא לנו מזה הוא, כי כל הנסיונות למיפרך עליו המה רק נסיונות להוכיח כי דין מוטעה הוא, בהראותם שההקדמה הגדולה בהנחה סתומה היא כוזבת, דהיינו שמגלים, כי תכונתה הכללית היא עקובה, או בהוכחה כי נושאה **א** איננו יכול להיות פרט של **ב**, או שאי אפשר שיהיה נשואה **ב** כלל של **א**, כל הדיאלקטיקא של התנאים, של התלמוד בכלל, במדה שהיא מתגלה לנו בדינים [1]), ובפרט בקו״ח, סובבת על ציר השאלה האחת, אם הדין הוא נכון ואמתי או דין מוטעה הוא.

לפי זה יכולים איפא להחליט, כי הקו״ח איננו שונה במאומה מן ההקש הדיאלקטי, כמו שמבארו אריסטו בתחלת ספרו „טאָפּיק״, בתור הקש שנעשה עפ״י הקדמות נאמנות ותולדיות. אריסטו מציג שם את ההקש הדיאלקטי לעומת ההקש האמתי, אשר בהיותו נעשה עפ״י הקדמות אמתיות וכלליות יש לו ערך של מופת [2]). באמת הכל סובב הולך מסביב להקדמה גדולה: MP (**א ב**); בהיותה מוחלטת שאין לסתרה בשום דבר, אז יש לנו הקש אמתי מדעי, ובהיות ההקדמה כזו שיכולים לערער עליה, אז אין לנו אלא הקש דיאלקטי. תורת המדות איננה איפא בשום אחת מן המרות תירה של דיאלקטיקא כמו במדת הקו״ח. וע״כ נקל להבין, כי ההקדמה הגדולה שהונחה מעיקרא כנאמנה, או כנראה לאמתית, לא תשוב אחור תכף אחרי הפירכא הראשונה, אלא שמגינים עליה בכל עוז; אולם כמו כן מובן, כי מלחמת המגן הזאת תעורר בלב המתנגד לפעמים קרובות מאד את התשוקה לחדש מצד

---

[1]) הדינים עפ״י השואה: „בנין אב מכתוב אחד ובנין אב משני כתובים״, כפי שקרא להם הלל, או „מה מצינו״ כפי שקראו אח״כ לדין ע״פ השואה, ו„מה הצד״ תופסים מקום נכבד בדיאלקטיקא.

[2]) וז״ל במאמר א׳, א׳: Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων . . . . . τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων. Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων ἅ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν· διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος. Ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι᾽ ἑτέρων ἀλλὰ δι᾽ αὑτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ᾽ ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ᾽ ἑαυτὴν εἶναι πιστήν. Ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις.

אחר את הפירכא הנדחה מצד אחד. הדיאלקטיקא הזאת הנמצאה במשנה רק במקומות אחדים, תפסה לה מקום קבוע במדרש ההלכה וביחוד בזה של תורת כהנים, בספרא; ואחת היא לנו, אם רוב ההלכות של חוקים משפטים מוצאם ממקור הדיאלקטיקא הזאת או לא. רק בשביל זה בלבד יכולה היא להקרא בשם תלמוד שלפני התימת המשנה, מפני שהיתה כל עיקר ללמוד וללמד, מפני שהיתה השטה היותר טובה, בית המדרש היותר טוב, שעל ידו ובו נתחנך הדור הצעיר לעיון ולמחשבה.

ההגנה על קו״ח שהחזיקו המתנגד למופ״ך [1]) היתה ג״כ בשני אפנים כהפירכא עצמה, בהיות הפירכא על נושאה של ההקדמה הגדולה הסתומה, דהיינו באופן, שהוכח כי א לא יכול להיות בשביל ג נחשב לפרט של ב, אז היבא מוכיח כנגד זה ע״י ג, כי ג זה אין לו שום ערך לגבי א; ובהיות הפירכא על נשואה של ההקדמה, באפן שהוכח ע״י איזה ג, כי ב לא יוכל להיות כלל של א, אז הורע כחו של המוכיח הזה, במה שהוכיחו שיש הבדל כללי בין ג ובין ב, הפירכא על נושא ההקדמה שנעשתה מכח הבדל נדחתה ע״י מוכיח כנגד, והפירכא על נשוא ההקדמה מצד מוכיח כנגד נדחתה ע״י הבדל המושגים [2]). על פי ראשוני המבארים השאלה העיקרית אצל הקו״ח היא, אם הנגוד שהונח בין א וב ומתואר ע״י ה׳ קָיָם במציאותו, או לא; מנקודת ההשקפה של ההקש המופתי השאלה היא, אם היחס שבין א וב בתור יחס המין אל הסוג הוא בפועל, או רק בדמיון, אם הוא אמתי, או מוטעה.

אולם איך ובאיזה אפן נעשו הפירכות וההגנה כנגדן, לאיזו תכלית נחוץ היה להוכיח פעם שהקו״ח הוא קו״ח שאין למיפרך עליו, ופעם שהוא קו״ח פריכא, זאת יכולים אנו להכיר מתוך הוכוחים עצמם באפן היותר ברור. ע״י

---

[1]) אמנם יש בתלמוד תואר לדין מוטעה, „קל וחומר פריכא", אולם המתנגד לא השתמש בתואר הזה אף לא הגיד כי ההקדמה הגדולה איננה נכונה. הדיאלקטיקא העברית אינה אוהבת תוארים קבועים בבתי מדרשות, והיא רגילה לקצר בלשון. המפרך הגיד בקצרה לא: „לא אם אמרת" לא תוכל לדין בשום אופן מן א על ב, „כי א איננו פרט של ב" היה יכול להוסיף; אבל תחת זה הראה רק, כי א לא יוכל להיות מונח בהקפו של ב. במקום הנוסח של פירכא „לא אם אמרת" השתמשו אח״כ במלה הקטנה „מה", שנדחקה, אמנם במקומות מעטים, גם לתוך המקורות מזמן התנאים. עי׳ במשנה, מ״ש פ״ב, מ״ב: מה לא אם, ופ״ג, מ״ב: מה אם; כריתות פ״ג, מ״א; בתוספתא פאה פרק ג׳, בבא ו׳: מה לקמה; ביצה א׳, ז׳; חולין ה׳, ג׳: ומה למילה (כן יש לגרוס, תחת „למה למילה"); רק בספרא לבדו נמצא „הן אם" בתואר של פירכא, בנדבה פרק ט״ו, ה״ה: הן אם מיעטתים מן הלבונה וכו׳; חובה פרשה א׳ ה״א: הן אם הונת זדונה של עבודה זרה, ועוד שם: הן אם הקלת.

[2]) עיין למעלה דף מ״ז.

דוגמאות אחדות יתברר לנו דרך המשא והמתן הנמשך בהלכתי מתחלתו ועד סופו. בספרא דנדבה פרק ג׳, ה״ב נאמר, כי ההלכה שהצבור מביא עולת נדבה מן הבהמה שרשה אך ורק בלשון הרבים של ״קרבנכם״; כי לא רק את הגזרה השוה של מנחה, אלא גם הדין מהכלל על הפרט נהוין לדחות. והדהיה הזאת נעשית במאמרים האלה: דין אחר, מה אם היחיד, שאינו מביא עולת חובה בכל יום, מביא עולת בהמה נדבה, ציבור שהוא מביא עולת חובה בכל יום, א״ד שיביא עולת בהמה נדבה; לא אם אמ״ת ביחיד, שהוא מביא מנחת נדבה, תאמר בציבור שאינו מביא מנחת נדבה: שותפים יוכיחו, שאינן מביאין מנחת נדבה ומביאין עולת בהמה נדבה; מה לשותפין שהן מביאין עולת בהמה נדבה, שכן מביאין עולת העוף נדבה, תאמר שיביא הציבור עולת בהמה נדבה, שכן אינו מביא עולת העוף נדבה; מה לציבור שאינו מביא עולת העוף נדב־, שכן אינו מביאה חובה, תאמר שלא יביא הציבור עולת בהמה נדבה, שכן הוא מביא הובה, והואיל והוא מביאה חובה, יביאנה נדבה, מנחה יוכיח, שהציבור מביאה חובה, אף אתה אל תתמה על עולת בהמה, שאע״פי שהציבור מביאה חובה לא יביאנה נדבה. תלמוד לומר קרבנכם, מלמד שהיא באה נדבת ציבור. אמנם נראה שלא היתה התורה צריכה לכתוב זאת בפירוש, שהרי יכולים לדון מן היחיד על הציבור באפן כזה: מה היחיד שאינו מביא עולת חובה בכל יום, מביא עולת בהמה נדבה, דין הוא שהציבור שהוא מביא עולת חובה בכל יום, יש לו הזכות להביא עולת בהמה נדבה. בצדק הונה בקו״ה הזה, כי לפי החובות ישנן גם זכיות, וכי בנוגע אל הזכיות האלה היחיד הוא הפרט והציבור הוא הכלל. ההקדמה הגדולה תהיה איפא:

כל זכויותיו של יחיד הן גם זכויותיו של ציבור.
עולת נדבה היא זכותו של יחיד.

עולת נדבה היא זכותו של ציבור.

אולם המתנגד משיב: אמנם כך נראה; אך דינך דין טעות הוא, יען כי ההקדמה הגדולה: כל זכויותיו של יחיד הן גם זכויותיו של ציבור יש לחשוב למוטעת. או היש זכות לציבור להביא גם מנחת נדבה, כמו שהיחיד מביאה? אמנם לא; מנחת נדבה אינה אלא זכותו של יחיד; ומכיון שיש ליחיד הזכות הזאת, יש לו גם הזכות להביא עולת נדבה. אילו היתה הבאת עולת נדבה זכותו של יחיד, כן משיב המגין על דינו, כי אז היתה נתונה רק להיחיד לבדו; וכיון ששותפים, אעפ״י שהם כציבור אצל מנחת נדבה, יכולים בכל זאת להביא עולת נדבה, אני מסלק ידי מן ההקדמה הגדולה בדין הראשון ואני דן מחדש: כל זכויותיהם של שותפים הן זכויותיו של ציבור. גם את ההקדמה הזאת, משיב המתנגד,

אינני מוצא לאמתית. אחרי שגם לשותפים ישנן זכיות יתרות מאשר לציבור, במה ששותפים מביאים עולת העוף נדבה ואין הציבור מביא עולת העוף. זה לא יחליש את הקדמתי בשום אפן, משיב עוד הפעם בעל הקו״ח. יען כי מדבר אני רק בזכיות שיש לעומתן חובות, והזכות להביא עולת העוף נדבה אינני יכול ואינני רשאי לדרוש בשביל הציבור, מפני הטעם הפשוט שאין לו החובה כלל להביאה. ואעפ״י כן, מוסיף המתנגד להשיב, אין להקדמתך ערך כללי, יען, כאשר אמרתי בראשונה, שנושאה, ר״ל הזכיות של יחיד או של שותפים אינן פרט לנשואה של ההקדמה, ר״ל לציבור. אם תחשוב שאפשר לדון מן החובות על הזכיות, כי אז יכול היה הציבור להביא מנחת נדבה, הואיל והוא מביאה חובה; וזה לא כן דוא. לפי זה אינך יכול ואינך רשאי לדון מעולת חובה של ציבור על עולת נדבה של ציבור. ובכן תשאר האמת כי יש לשותפים זכיות שאין הציבור זוכה בהן; הקו״ח שלך הוא מוטעה, ועי״כ נחוץ בהכרח, לדון על הזכות הזאת בשביל הציבור מן התורה. זוהי דוגמא אחת ממקומות אין מספר, שבהם מוציאה הדיאלקטיקא את כל כלי מלחמתה, לעשות את כל קו״ח לקו״ח פריכא, כדי להשיב איזו מלה שבתורה אל משפטה הראשון, כי זאת טרם ידעו התנאים, שישנו דבר שיכולים אנו לדון אותו בקו״ח ובכל זאת הוא מפרש בתורה; המאמר: מלתא דאתיא בקו״ח טרח וכתב לה קרא [1]), נאמר בזמן האמוראים, ואם בכל זאת נמצא איזה דבר שיוכל להיות נדום בקו״ח מפרש בתורה, אז יחשב למופנה ונותנים אותו לטעם לאיזו הלכה אחרת.

על הרוב יקרה שיעשו את הקו״ח לפריכא, כדי לדרוש איזו מלה או אות הנראות כמיותרות. הנני בוחר בדוגמא שיש לה שייכות אל מה שקדם למעלה מספרא, נדבה פרשה ח׳ ה״א וז״ל: ונפש. לרבות כהן משיח שיביא מנחת נדבה, הלא דין הוא ומה אם היחיד שאינו מביא מנחת חובה בכל יום, מביא מנחת נדבה, משיח שהוא מביא מנחת חובה בכל יום, א״ד שיביא מנחת נדבה, לא, אם אמרת ביחיד שהוא מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, תאמר במשיח, שאין מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו. הואיל ואינו מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, לא יביא מנחת נדבה, ת״ל ונפש לרבות כהן משיח שיביא מנחת נדבה, הוא הדין לציבור. הד״ה, מה אם היחיד, שאין מביא מנחת חובה בכל יום. מביא מנחת נדבה, ציבור שהוא מביא מנחת חובה בכל יום. א״ד שיביא מנחת נדבה. לא, אם אמ״ת ביחיד

[1]) עי׳ פסחים דף י״ח, ע״ב, ודע״ז, ע״ב; יומא דף מ״ג, ע״א; יבמות דף כ״ב, ע״ב; קידושין דף ד׳, ע״ב; סוטה דף כ״ט, ע״א; ב״מ דף צ״ד, ע״ב; סנהדרין דף מ׳, ע״ב ומ״א, ע״א; זבחים דף פ״ב, ע״ב וק״ג, ע״ב; חולין דף קי״ח, ע״ב.

שהוא מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, תאמר בציבור שאין מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו. משיח יוכיח, שאין מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו ומביא מנחת נדבה. אף אתה אל תתמה על הציבור, שאעפ״י שאין מביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, יביא מנחת נדבה, ת״ל נפש, היחיד מביא מנחת נדבה ואין הציבור מביא מנחת נדבה, ע״כ. המלה ונפש [1]) באה לרבות וללמדנו שכהן משיח נחשב בין אלה היכולים להביא מנחת נדבה בכל יום. אמנם יכולים לדון זאת בקו״ח: מה אם היחיד שאין לו החובה להביא מנחה בכל יום, יכול להביא מנחת נדבה, דין היא שתהא הזכות הזאת לכהן משיח, שיש לו החובה להביא מנחה בכל יום. אולם בכל זאת לא יתכן לדון מן היחיד על כהן משיח, לחשוב את זכיותיו של היחיד בנוגע לקרבנות נדבה לפרט, ואלו של הכהן המשיח לכלל; כי לעוצמת זכותו של היחיד יש לו ההובה להביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו, מה שאינו אצל כהן משיח. לפי זה ההקדמה הגדולה הנסתרת: כל זכיותיו של יחיד בנוגע לקרבנות נדבה הן גם זכיותיו של כהן משיח, אינה נכונה והתולדה היא מוטעת; אין איפא דרך אחרת אלא לבקש טעם אחר לזכותו זו של של כהן משיח. ומכיון שאנו יודעים שכהן משיח מביא מנחת נדבה נעשה הקו״ח המופרך זה עתה חפישי מפירכא לגבי ציבור; כי ההקדמה הגדולה: כל זכיותיו של יחיד בנוגע לקרבנות נדבה הן גם זכיותיו של ציבור, לא תוכל עוד להסתר מצד הפירכא, שעם זכותו זו של יחיד יש לו גם חובה להביא מנחה על טומאת מקדש וקדשיו; שהרי כהן משיח יוכיח שיש לו הזכות ההיא מבלי החובה הזאת. זיען כי הפירכא „לא אם אמרת" נדחת ע״י „יוכיח" יש לנו הצדקה לדון: יחיד יש לו הרשות להביא מנחת נדבה; כל זכיותיו של יחיד הן גם זכיותיו של ציבור; וע״כ גם הציבור מביא מנחת נדבה. בפני הקו״ח הזה שאין למפרך עליו מצד ההגיון נעלה התורה דלת, בהוציאה ע״י המלה נפש את הציבור מכלל זכיותיו של יחיד.

בספרא שמיני פ״ק י׳, ד׳ אנו מוצאים דוגמא לקו״ח פריכא ע״י ההוכחה, שנשואה של ההקדמה הגדולה הנסתרת לא יוכל להחשב לכלל. וז״ל שם: לכם. להביא בהמה טמאה שתטמא במשא, הלא דין הוא, מה אם בהמה טהורה ששחיטתה מטהרתה, מטמאה במשא, בהמה טמאה שאין שחיטתה

---

[1]) ר׳ אהרן אבן חיים, ומחברי ס׳ עזרת כהנים וס׳ עשירית האפה וכן גם הרב מלבים סוברים שהספרא דורש את הוא״ו של ונפש. וה״ר שמשון משאנץ הושב שכל המלה היא מיותרת וז״ל: דהוי מצי למכתב כי תקריב קרבן מנחה. עי׳ ספרא הוצאת ווארשא תרכ״ו עם פירוש הר״ש והגהות מהרי״ד.

מטהרתה, א״ד שתטמא במשא, השרץ יוכיח, שאין שחיטתו מטהרתו ואינו מטמא במשא, אף אתה אל תתמה על בהמה טמאה, שאעפ״י שאין שהיטתה מטהרתה לא תטמא במשא, ת״ל לכם, להביא בהמה טמאה שתטמא במשא. ע״כ. המלה לכם בויקרא (י״א, ל״ט) מיותרת היא; אהרי שהמצוה הזאת נאמרה לבני ישראל, מובן מאליו הוא, שנוהגת רק בבהמות המותרות להם באכילה. המלה „לכם״ הוא איפא מיותרת ובאה לרבות טומאת משא של נבלת בהמה האסורה אמנם באכילה, אבל מותרת בהנאה. אכן למה לנו הדרשה הזאת הנראית לנו דחוקה בסקירה הראשונה? הלא יכולים אנו לדון טומאת משא בנבלת בהמה האסורה באכילה עפ״י קו״ח. הלא מובן מאליו, כי טומאת משא בנבלה של בהמה טהורה מתיחסת לטומאת משא בנבלה של בהמה אשר לא תאכל כפרט אל הכלל בזה, שבהמה טהורה שחיטתה מסירה ממנה טומאת נבלה. הננו דנים איפא:

נבלת בהמה טהורה מטמאה במשא.
חוקות הטומאה הנוהגים בטהורה נוהגים גם בטמאה.

נבלת בהמה טמאה מטמאה במשא.

אלמלי לא היה זה קו״ח פריכא, לא היינו אמנם צריכים לדרוש את המלה „לכם״ המיותרת; אבל הקו״ח הוא דין מוטעה, יען כי הנשוא בהקדמה הגדולה הנסתרת איננו מתיחס אל נושאו ככלל אל הפרט. לו כן היה, שכל חוקות הטומאה הנוהגים בטהורה נוהגים גם בטמאה, כי אז היה גם המשא, ר״ל המגע האמצעי בנבלת שרץ מטמא. וזה אינו כן; ע״כ ההקדמה הגדולה היא מוטעת, והקו״ח קו״ח פריכא. ואין לנו איפא אלא לדון את ההלכה מן המלה המיותרת לכם.

כמו כן, ואולי עוד במקומות הרבה יותר, מאשר בשביל דרישת מלה אחת מיותרת, נהוץ למפרך את הקו״ח בשביל שלפעמים נחשב מאמר שלם בתורה למיותר. לדוגמא אביא פה מספרי במדבר פיסקא קכ״ג: א ש ר א י ן ב ה מ ו ם, ל״נ, עד שלא נאמר יש לי בדין, מה מוקדשים, שאין מלאכה פוסלת בהם, מום פוסל בהם, פ״ה, שמלאכה פוסלת בה, אינו דין שיהא מום פוסל בה. לא אם אמ״ת במוקדשין, שעשייתן בטה״ה, לפיכך מום פוסל בהם, תאמר בפ״ה, שעשייתה בטומאה, לפיכך לא יהא מום פוסל בה; הרי פסח יוכיח, שעשייתו בטומאה, ומום פוסל בו, והוא יוכיה לפ״ה, אעפ״י שעשייתה בטומאה, שיהא מום פוסל בה; לא, אם אמ״ת בפסח, שיש לו זמן קבוע, לפיכך מום פוסל בו, תאמר בפ״ה, שאין לה זמן קבוע, לפיכך לא יהא מום פוסל בה. ת״ל אשר אין בה מום. ע״כ. פה מוכיחים שהמאמ׳ דבמדבר י״ט,

ב׳ אינגו מיותר בשום אפן כמו שנראה לעינים. יכולים אמנם להשוב, כי רשאים אנו לדון ממוקדשים אחרים שמום פוסל בהם על פרה. הן מספר התנאים שמנתה התורה להכשרת שאר מוקדשים קטן הוא בזה, שבהמה שנעשתה בה מלאכה לא נפסלה לגבי מזבח. בעוד שפרה שנעשתה בה מלאכה אינה מוכשרת עוד להשרף ולעשות ממנה אפר חטאת. לפי זה יכולים אנו להחליט: כל התנאים האמורים בשאר מוקדשים נוהגים גם אצל פרה; מום פוסל בכל המוקדשים; ע״כ מום פוסל גם בפרה. אולם הדין הזה הוא מוטעה; כי ההקדמה הגדולה אינה נכונה. טעות היא להחליט. כי כל התנאים האמורים בשאר מוקדשים נוהגים גם בפרה. כיון שכל שאר המוקדשים נעשים בטהרה ובפרה אי אפשר שתעשה בטהרה. אמנם יכולים היינו להשוב התנאי הזה כיוצא מן הכלל במה שגם הפסח, אעפ״י שלפעמים הוא נעשה בטומאה, בכל זאת מום פוסל בו; אולם הפסח אינו יכול להוכיח כלום, מפני שיש לו זמן קבוע, ובשביל שאי אפשר לדחותו הוא נעשה גם ע״י טמאים; בעוד ששריפת הפרה אין לה זמן קבוע, ודיני טומאה הנוהגים בה אינם חמורים כל כך. ההקדמה הגדולה הנסתרת היא איפא מוטעה, ויש לדחות את הדין בקו״ח פירכא, והתנאי שיהא מום פוסל בפרה צריך שיהא כתוב בפירוש.

אופני הפירכות שבארנו עד כה נוהגים רק אז, כשתהיה הפירכא על נושאה או על נשואה של ההקדמה הגדולה הנסתרת; באפן הראשון נפתחה הפירכא במלים „לא אם אמרת״, דהיינו בהבדלה, באפן השני במלת „יוכיח״, דהיינו במוכיח כנגד. אחרת הוא אם תהיה הפירכא על ההקדמה הקטנה; אז תפתח במלים „או חילוף״. אולי יש להפוך היחס שבין **א** ו**ב**, אולי **ב** הוא הפרט ו**א** הכלל. כמובן תבטל הפירכא רק בזה שמוכיחים כי ההקדמה הקטנה נכונה היא. כבר הבאתי למעלה דף נ״ה את המקומות בספרות מזמן התנאים שאנו מוצאים בהם צורת הפירכא הזו, ויכול אני להסתפק בזה להביא דוגמא אחת של פירכא ובטולה. במכילתא דמשפטים פרק י׳ נאמר בזה״ל: סקול יסקל השור וגו׳, ל״נ, ממשמע שנאמר סקול יסקל השור, איני יודע שבשרו אסור באכילה, מה ת״ל לא יאכל את בשרו, אלא שור שיוצא ליסקל, וקדמו בעלים ושחטוהו, אסור באכילה, לכך נאמר לא יאכל את בשרו, אין לי אלא באכילה, מנין שאף בהנאה אסור, אמרת קו״ח, ומה עגלה ערופה, שהיא מכפרת על שפיכות דמים, ה״ה אסורה, שור הנסקל שהוא שופך דמים, אינו דין שיהא אסור בהנאה, או חילוף, ומה שור הנסקל, שהוא שופך דמים, מותר בהנאה, עגלה ערופה, שהיא מכפרת על שפיכות דמים, א״ד שתהא מותרת בהנאה, ת״ל וערפו שם את העגלה בנחל, דנתי והחלפתי ובטל החילוף וזכיתי בדין מתחילה, מה עגלה ערופה שמכפרת על שפיכות דמים, ע״כ, תחת לבאר

מעיקרא אמתת ההקדמה הקטנה: כ הוא **א** (ר״ל איסור הנאה נוהג בעגלה ערופה [דברים כ״א, א—ט]) באפן הדרוש, תוקדם אמתתה כנעלה על כל ספק ומסדר המכילתא דן קו״ח כזה:

איסור הנאה נוהג בעגלה ערופה.
כל ההומרות הנמצאות בעגלה ערופה נמצאות גם בשור הנסקל.

איסור הנאה נוהג גם בשור הנסקל.

אולם, האם לא יתכן לדון גם להפך?

איסור הנאה אינו נוהג בשור הנסקל.
כל הקולות הנמצאות בשור הנסקל נמצאות גם בעגלה ערופה.

איסור הנאה אינו נוהג בעגלה ערופה.

לא כן, משיב בעל הקו״ח המופרך, [1]) אינך יכול ואינך רשאי לדון דין כזה, יען כי איסור הנאה אצל עגלה ערופה הוא מפרש למדי [2]). גם פה כמו במקומות רבים אחרים יסתר הערעור כי קו״ח פריכא הוא, והתולדה היא נכונה שאין להשיב עליה.

הבריתות שבארנו עד כה מוכיחות למדי, כי קו״ח שיש איזו פירכא נגדו, ידחה בתור דין מוטעה; רק באותן הדינים שהתורה נעלה דלת בפניהם בפירוש, עלינו להבדיל בין האמת ההגיונית ובין מה שהוא בפועל ברצון המחוקק, בדיאלקטיקא, שלעולם לא נגיע בה להכרה שלמה, אם הקדמותינו הן הנכונות לבדן, נשגה כפלים, אם נאמר להחזיק כל אמת הגיונית לאמת מהלטת. וע״כ אני שונה את דברי שהטעמתי כבר למעלה דף נ״ז. כי במקום שתתנגד תוצאת איזה דין שלנו אל חוקי התורה, עלינו להסתפק ברעיון, שהתורה הזו, אשר בכל פרטיה נבנתה על יסוד ההגיון, יש לה הקדמות אחרות, הנגודים אשר מחשבתנו בעצמה תביאנו בין מצריהם מזהירים אותנו לזכור תמיד. כי הושם חק ונבול לרוח בינתנו אשר לא יעברנהו.

---

[1]) כי יש לפנינו במדרש ההלכה, למצער פעמים רבות, רק מתנגד מדומה, וכי על הרוב נמסר לנו בו רק תכנם של הוכוחים העצומים בבתי מדרשות של התנאים אשר נתחדש בזמן מאוחר, יוצא לנו בברור גדול מן הנוסח: „דנתי וחלפתי ובטל החילוף וזכיתי בדין מתחילה״. רק במקום שחכמי המשנה מתוכחים זה עם זה בלשונם ממש, יכולים אנו להניח, כי נשתמרו לנו דברי התלמוד מזמן שלפני המשנה בצורתם הראשונה. התשובה באה בכל כך תכופה, עד שבעל הקו״ח יכול היה לבאר את השקפתו רק אח״כ באשר נתבטלה הפירכא. עיין פסחים פ״ו, ס״ב.

[2]) עיין בספרי, דברים פיסקא ר״ז ובספרי „הגזרה השוה״ דף ע״ד.

הארכנו דברינו בקו״ח פריכי הנמצאים בדיאלקטיקא התלמודית; לעומת זאת נוכל לקצר מאד בהקשים המַטעים. כי במה שנוגע להם, יכולים אנו להחליט בצדק, כי לרגלי תומת־הלב הקדושה, אשר מלאה את בעלי הפלפול בישראל ולרגלי התכלית הרמה והנשאה שֶׁכֻּוְּנה אליה הדיאלקטיקא העברית, אי אפשר היה לאלה מעיקרא לתפוס להם מקום. רק שם יש אדמה פוריה להקש מַטעה, במקום שהמתוכחים לא שמו להם את הענין, את נצחון האמת לעיקר, אלא לנצח את המתנגד בלבד. הֶחָפֵץ לנצח על אויביו בכל עז ישתמש בכל אמצעי הזרוע והאגרוף, ובודאי לא יעמוד בנסיונו להשתמש בכלי זינה של ההטעאה; אולם מי שרוצה בנצחון האמת, לא יוכל לעולם להשתמש בהקדמה גדולה כוזבת, בשביל להטעות את מנצחו. בכל הספרות של זמן התנאים אנו מוצאים רק קו״ח אחד, אשר נוכל לחשבו להקש מטעה. באחת המסכתות הקטנות, בדרך ארץ רבה פרק א׳ מספור בזה״ל: זו שאלה שאל (ר׳) יוסי בן תדאי איש טבריא את ר״ג, מה אשתי שאני מותר בה, אני אסור בבתה, אשת איש שאני אסור בה, אי״ד, שאהי׳ אסור בבתה, אמר לו צא ופרנס לי כהן גדול, שכתוב בו כי אם בתולה מעמיו וגו׳ ואני אפרנס לך כל ישראל. (דבר אחר) אין דנין לעקור דבר מן התורה (ונדהו רבן גמליאל). עדין הדבר מוטל בספק, כי אותו יוסי בן תדאי ידע בנפשו, שהקדמתו הגדולה הנסתרת: כל העריות האסורות על הבעל מצד אשתו אסורות עליו גם מצד אשת איש אחר, היא פתיות גדולה מאין כמוהו; כנראה היה הוא אחד מאותם התלמידים שתשוקתם לשאול שאלה גברה על עיונם. אלמלי הכיר בו ר״ג שהוא אחד המטעים הקנתרנים והמתלוצצים, כי אז בודאי לא מצא לנכון להשיב על דבריו. ובאמת לא נמצא בילקוט אמור רמז תרל״א מאומה מזה שנדה ר״ג את השואל [1]). יכולים אנו איפא להחליט בקרוב מאד לודאי, שבספרות מזמן התנאים ישנם קולין והומרין פריכי הרבה, אבל אין הקש מטעה אף אחד.

---

[1]) המלים: ונדהו ר״ג הן בודאי הוספה מאוחרת; כמו כן יש למחוק המלים: דבר אחר; בילקוט מסים בזה״ל: ואני אפרנס לך כל ישראל אין (דיין) [דין] יכול לעקור אות אחת מן התורה; בעל „זית רענן" מביא בטעות אתהענין הזה בשם מס׳ כלה. הר״ש מקינון ב„לשון למודים" שער ב׳ סי׳ ע׳ המביאו מן הירושלמי, גם הוא אינו יודע מאומה מזה שנדהו ר״ג. אולם מתמיה הוא ביותר, איך יכול מבאר בעל עיון כמוהו להחזיק את הקו״ח של יוסי בן תדאי לקו״ח כהלכתו. בכלל יש בסימן הזה דברים רבים מוזרים עד שיתעורר בנו הספק אם מעטו יצאו הדברים.

3. ההיפוך.

כל ההבדלים בין הקו״ח וההקש המופתי של אריסטו, שהכרנו עד כה, היו או רק חיצוניים, או אותם ההבדלים שישנם בין ההקש הדיאלקטי ובין המדעי. נשאר לנו עוד להפיץ אור על הדרך שבחרו בו בראשונה החכמים [1] ואחריהם ר׳ טרפון, כדי לשוות 3 כב עם 1 כב מצד התכן, אותו הדרך, אשר קראתי לו עד כה בהתאמה עם התוארים המלאכתיים של ראשוני המבארים: השנות צורת הקו״ח. המיוחדת היא השנות הצורה הזאת רק לקו״ח, או מחזה הוא אשר נפגשהו גם בהקש המופתי של אריסטו?

תחת להשיב תומיי על השאלה הזאת, רוצה אני, מפני שנראה לי יותר דרוש לתכליתנו, להלביש בראשונה את הקו״ח הראשון ואח״כ בשנוי צורתו את הצורה של ההקש המופתי לאריסטו. ר׳ טרפון החליט: אם בהיזק מצוי, שאין חייבים עליו שום תשלומין ברשות הרבים, משלם נזק שלם ברה״נ, דין הוא שהיזק שאינו מצוי, המשלם ברה״ר חצי הנזק, ישלם נזק שלם ברה״נ. ר׳ טרפון סובר, כי כל הדינים הנוהגים בהיזק מצוי, בשביל שהוא הפרט, נוהגים גם בהיזק שאינו מצוי.

נזק שלם משלמין בהיזק מצוי ברה״נ.
מה שנוהג בהיזק מצוי נוהג גם בהיזק שאינו מצוי.

נזק שלם נוהג בהיזק שאינו מצוי ברה״נ.

אך כאשר השיבו לו החכמים, כי הקו״ח שלו עובר את גבולות ההקדמה הראשונה במה שהיא מתיחסת רק למקרים שחייבין בהם בתשלומין ולא לכמותן של התשלומין, אז שנה ר׳ טרפון את צורת הקו״ח שלו ודן מחדש: אם ברשות הרבים, שבהיזק מצוי אינו משלם כלום, משלמין בהיזק שאינו מצוי חצי נזק, דין הוא שברשות הניזק, שמשלמין בו בהיזק מצוי נזק שלם, ישלמו ג״כ נזק שלם בהיזק שאינו מצוי. גם בפעם הזאת הוא סובר, כי דיני תשלומין בנזקין ברה״ר הן הפרט ובנזקין ברה״נ הן הכלל.

חייבין בתשלומין בהיזק שאינו מצוי ברה״ר.
מה שנוהג בהיזקות ברה״ר נוהג ברה״נ.

חייבין לשלם, היינו נזק שלם, בהיזק שאינו מצוי ברה״נ.

ועוד הפעם משיבים החכמים על הקו״ח הזה, אחרי שבהקדמות אין כל זכר לתוכן, לכמות התשלומין, או ביותר דיוק, מפני שדיני היזקות ברה״ר הם

[1]) עיין למעלה דף ק״א והלאה.

הפרט ודיני היזקות ברה״נ הם הכלל, רק בנוגע אל המקרים שחייבים בתשלומין, ובשום אפן לא בנוגע לכמות התשלומין. והנה, כי בצדק השיבו על הקו״ה של ר׳ טרפון, זה יוצא לנו פה בברור יותר גדול במה שנתנה לקו״ח שלו צורת ההקש המופתי; אולם איך זה עלה על דעתו לשנות צורת הקו״ח? נפלא הוא, כי אותו האיש בעצמו המתנגד לחוקי ההגיון באפן בלתי צודק ובלתי מובן כל כך, משתמש באפן לקוח מן ההגיון, כדי להחזיק בהתנגדותו; כי השנות צירת הקו״ח איננו אהרת מן ההפוך הפשוט (conversio simplex). בשביל להכיר זאת, די להלביש את הקו״ח בצורה שהשתמשתי עד עתה.

±ג ∓מא
±מב
―――――
±ג ב

אולם כדי שנוכל להשתמש בנוסח הזה במאמרים המהופכים, עלינו לשום אל לב מה הוראתו לגבי ר׳ טרפון:

א+מ—ג= בהיזק מצוי ברה״ר פטור מתשלומין; ברה״נ משלם נזק שלם.
ב—מ = בהיזק שאינו מצוי משלם ברה״ר חצי נזק.

―――――

ב —ג= (בהיזק שאינו מצוי משלם ברה״נ נזק שלם)? [1].

תארתי פה את ג׳ גבולי הקו״ה במאמרים היכולים ליהפך באפן פשוט, אחרי שהנושא והנשוא שוים בהקפם:

מן התשלומין ברה״ר פטורים בהיזק מצוי =א +מ.
משלמין ברה״נ נזק שלם בהיזק מצוי =ב —מ.
משלמין ברה״ר חצי נזק בהיזק שאינו מצוי =א —ג.

רואים אנו כי בדרך הזה נהפך מה שהי׳ מקודם מ וג לא וב, ומה שהיה מקודם א וב נהפך למ וג. ההיפוך הוא נכון בכל פרטיו. יען כי אחת היא אם נדון:

היזק ברה״נ חייב בתשלומין, אם הוא היזק מצוי.
בכל מקום שחייבין על היזק מצוי, חייבין גם על שאינו מצוי.

―――――

היזק ברה״נ חייב בתשלומין, אם הוא היזק שאינו מצוי.

[1]) כמובן נחוץ לדחות את התולדה בצורה הזאת; אולם אם לא נשום לב אל תכנו של ג, יכולים אנו לקבלה על יסוד ההקדמה הגדולה הנסתרת: בכל מקום שהיז מצוי חייב בתשלומין, חייבין גם על היזק שאינו מצוי.

או:

היזק שאינו מצוי חייב בתשלומין, אם הוא ברה״ר,
כל מה שחייב בתשלומין ברה״ר חייב גם ברה״נ,

היזק שאינו מצוי חייב בתשלומין, אם הוא ברה״נ.

אם יכול היפוך ההקדמות, כיון שהקף אחד לנושא ולנשוא, להיות בלתי מוגבל, אז כמובן נחוץ להפוך גם את התולדה באין מעצור; כי הנוסח שלנו:

ג הוא **א**
כל **א** הם **ב**

ג הוא **ב**

שאר כמקודם אם נשום ג=יה״נ, **א**=שן ורגל, **ב**=קרן כמו בקו״ח הראשון, של ר׳ טרפון, או כמו בקו״ח השני ג=קרן, **א**=רה״ר, **ב**=רה״נ [1]).

נגד ההיפוך כשהוא לעצמו אין לבעלי הפלוגתא של ר׳ טרפון מה להשיב; מה שהם מתנגדים לו היא הרחבת תכנו של ג בב; הם סוברים, כי רק לאותו הג, שב הוא נשואו, יכולים אנו לשום את ב לנשוא. וכי צדקו בזה מאד, לזאת אין צריכים שום ראיה מנקודת ההשקפה של ההקש המופתי.

ע״י ההיפוך הפשוט אין אנו מגיעים לקו״ח חדש, אלא לכל היותר לידי הבנה יותר ברורה בקו״ח הקודם ולהכרה יותר עמוקה. לפי זה אין מעיקרא שום אפשרית לדחות איזו פירכא על הקו״ח ע״י ההיפוך. לכבודם של התנאים והאמוראים עלינו להטעים פה עוד הפעם, שלא עלה מעולם על דעתם להשיב קו״ח פריכא לאיתנו ע״י ההיפוך. גם אחדים מבעלי התוספות [2]) חשבו כי אין בזה מועיל; רק המבארים האחרונים ייחסו להיפוך את הכח הנפלא לרפא הסרונות פנימיים מן החוץ. קו״ח פריכי ישארו מופרכין גם אם תהפך צורתם. גם פה איפא לא יתכן לטפול על התלמוד עינות התלמודיות. התלמוד יודע רק דרך אחת להגן על הקו״ח מפני הפירכא: לסתור את הפירכא ע״י הוכחה כנגדה או ע״י ההבדל.

מובן איפא מאליו, כי אין לנו מנקודת ההשקפה של ההקש המופתי שום צ״ך לטפל יותר בהבדל שעשו ראשוני המבארים בין קו״ח של דין

---

[1]) כמובן יש לנו גם בפלוגתא השנית דחכמים ור׳ אליעזר בנדה פ״ה, מ״ו היפוך פשוט.

[2]) עיין למעלה דף ל״א הערה ב׳.

ובין קו״ח של סברא. או בהרחבה ובהבלעה שייחסו להן ערך כל כך גדול. כי בדינים שיש להם יותר מהקדמה גדולה אחת, ההקדמות האלה אינן באות אלא להוכיח אמתתה של ההקדמה הגדולה הנסתרת, זה הוא דבר המונח במהותו של הקו״ח בתור הקש דיאלקטי, כמו שרוכחתי למדי בפרק הקודם. מה שנוגע לדין עפ״י השואה הנקרא „מה הצד״, קשה להבין, איך יכול איש כה״ר יוסף אלמושנינו [1]) להחזיקו לחלק הקו״ח. הדיאלקטיקא התלמודית היא תמימה וישרה יותר מדי, בשביל שתעמול להגין על קו״ח אחרי שנתגלה שאין לדחות את פירכתו. זה יכול להיות רק ע״י טעמים אשר יסודם ברמיון. ובאלה תבחל הדיאלקטיקא אשר נכח האמת פניה. היא מסלקת איפא ידה לגמרי מן הדין מפרט על הכלל, וכדי להציל את התולדה תבחר בדין ע״י השואה. לשאלת הר״י אלמושנינו [2]), מדוע לא דנו התנאים מתחילה ב„מה הצד״, אין כל יסוד. אחרי שלקו״ה יש משפט הבכורה ואחרי שהוכוח עליו רק הוא מגלה לנו, כי לא יכול להתקיים.

הנה הכרנו את שִׁוְיָם העצמי של הקו״ח וההקש המופתי של אריסטו רק ע״י ההבדלים המקריים בין שניהם באפן יותר ברור ומפורש; אבל עלינו להטעים עוד הבדל אחד בין תורת הקו״ח ובין מלאכת ההגיון הנראה לנו ליותר ממקרי. בהגיון ישנן ארבע תמונות של הקש, ולקו״ח רק צירה אחת הנקראת בשם התמונה הראשונה. הרוצה לערער בשביל זה על הדיאלקטיקא התלמודית ועל ההגיון העברי, הרוצה לדון מזה על פחיתות ערכם של אלו, אותו אנחנו מעירים, כי קאַנט הוציא משפטו על שליש התמונות האחרונות של ההקש לרעה. במאמרו: [3]) „החדוד המטעה של תמונות ההקש התברר״, הראה בפועל כי תמונות ההקש מלבד הראשונה „נותנות תולדותיהן רק בדרך אי ישרה וערבוב הקשים אמצעיים״, כי מתנגדות הנה מן הקצה אל הקצה לתכלית ההגיונית, מפני שהן מסבכות מה שצריך לפתור ומערבבות מה שצריך לפשט. קאַנט מדבר התולים לא רק נגד הלמדנות המדומה והחדוד החריף שלא לצרך, אלא גם נגד הפנים השונים שאפשר לתת לאותן התמונות. הוא חושב את החלק הזה התופס מקום השוב בחכמת ההגיון לדבר שאין בו שום ממש, שעלינו להרחיקו ושמוטב היה, אילו לא טרחנו בו מעולם. והנה, תורת הקו״ח, הדיאלקטיקא העברית, שרגילים להתאונן על הכניסה פילא בקופא

[1]) עיין בספרי „הגזרה השוה״ דף ו׳ בהערה.

[2]) עי׳ בס׳ מרות אהרן, ק״ו פרק ב׳, סי׳ ב׳.

[3]) כל כתבי קאַנט, הוצאת G. Hartenstein II p. 53, ועיין למעלה דף ס״ג דברי הרלב״ג על הצורה הראשונה של ההקש המופתי.

דמחטא, איננה יודעת באמת אלא תמונה אחת ומיוחדה של הקש הגיוני, ואינה יודעת מאומה מפנים שונים של תמונות ההקש; לכל הקשיה המופתיים יש תמונת-Barbara.

זה הוא אות למחשבה מהירה ובהירה. הדיאלקטיקא התלמודית לא באה להתגדר ולהטעות; בהיות פניה לנוכח האמת היא מתרחקת מכל דמיון, כאילו היתה כונתה לנצח על האויב ולא נצחונה של האמת, ר״ל שתהא לאמת הזו המלה האחרונה. גם הקירתי זאת איננה מתפארת להיות המלה האחרונה בתורת הקו״ח; היא באה רק להועיל מצדה לנצחון האמת, שתהא לאמת הזו המלה האחרונה, כדי שתשוב היהדות אל משפטה הראשון, היהדות עם תורתה ספרותה התלמודית.

תקונים.

דף	13	שורה	24	צ״ל	הדין	תחת	הדיו
„	25	„	7	„	להגביל	„	להגדיל
„	27	„	29	„	ומבארי	„	למבארי
„	30	„	21	„	השגיאה	„	השיאה
„	32	„	20	„	שלישי	„	שלילי
„	33	„	11 (מלמטה)	„	שאינו	„	שאני
„	34	„	9	„	צורתו	„	צורתן
„	43	„	15	„	בב	„	ב
„	74	„	10	„	אחרי	„	לפני
„	79	„	16	„	מתי איפא	„	איפא
„	80	„	21	„	האמוראים	„	המוראים
„	82	„	2 (מלמטה)	„	התואר	„	בתואר
„	86	„	10	„	לשני	„	ל...
„	90	„	19	„	לתקופה	„	לקופה
„	99	„	14	„	אי אפשר	„	או אפשר
„	111	בהערה		„	מדף ס״ו	„	מדף י׳
„	112	שורה	18	„	נדה	„	נדבה
„	127	הערה	1	„	הוראה	„	הנראה
„	28	שורה	28	„	התלהב	„	תתלהב
„	139	„	9	„	ההקף	„	ההק
„	140	„	האחרונה	„	ידן	„	דן
„	143	„	3	„	וכזאת	„	ובזאת